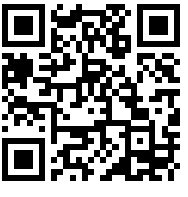
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

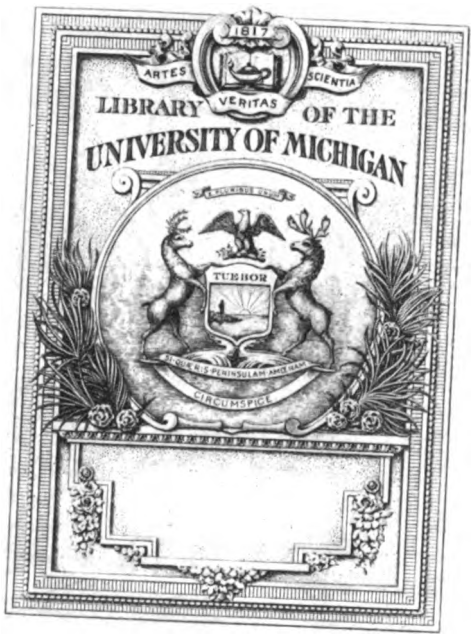
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,103,080

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BL
3
.R4

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

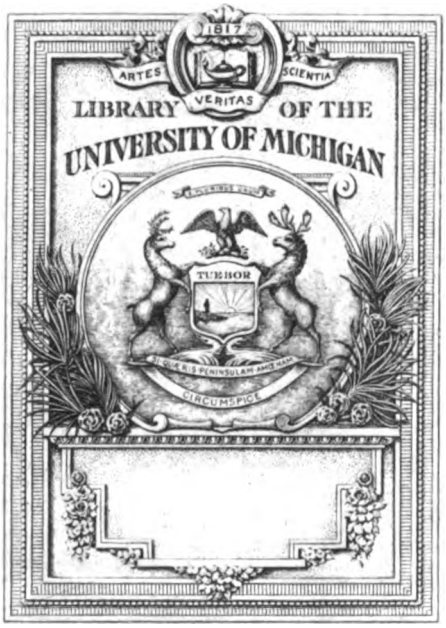
Pr. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT, R. KREGLINGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

TOME XCVII. ~~N°s 2-3.~~ — ~~MARS-JUIN~~ 1928

PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1928

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BL
3
.R4

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

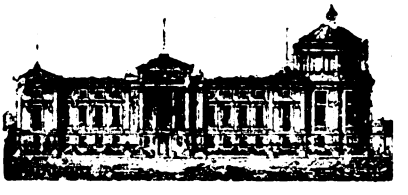
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

PH. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, MAURICE GOGUEL, CH. GUIGNEBERT, R. KREGLINGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

TOME XCVII. ~~Nos 2-3.~~ — ~~MARS-JUIN~~ 1928



PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1928

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-DIX-SEPTIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

APR 3 1929

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

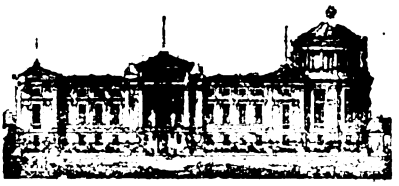
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

Pr. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT, R. KREGLINGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

TOME XCVII. N° 1. — JANVIER-FÉVRIER 1928



PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI°)

1928

Digitized by Google

SOMMAIRE

Victor Bérard : **La Table des Dieux.**

P.-L. Couchoud et Robert Stahl : **Les deux auteurs des Actes des Apôtres.**

Henri Delafosse : **La lettre de Clément Romain aux Corinthiens.**

Vladimir Minorsky : **Études sur les Ahl-i Haqq. — I. « Toumari » = Ahl-i Haqq.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° Studia Orientalia (*Ad. Lods.*)

2° *S. Mowinckel* : Le Décalogue (*Ad. L.*)

3° *Flavius Josèphe* : Œuvres complètes (*Ad. L.*)

4° *F. Lexa* : La Magie dans l'Egypte antique (*Ch. Boreux.*)

5° *Eug. de Faye* : Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée. II (*H. Jeanmaire.*)

6° *W. Y. Evans-Wentz* : The Tibetan Book of the Dead (*J. Bacot.*)

7° *J. P. Brown* : The Darvishes or Oriental Spiritualism (*H. Massé.*)

8° *Mehemmed-Ali-Aïni* : La quintessence de la philosophie de Ibn-i Arabi (*H. M.*)

II. — *Notices bibliographiques.*

H. Loewe. Catalogue of the Manuscripts in the hebrew character collected... by the late William Aldis Wright. — *P. Riessler.* Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel. — *G. Beer.* Welches war die älteste Religion Israels. — *J. Lewy.* Die Chronologie der Könige von Israel und Juda. — *E. Ring.* Israels Rechtsleben im Lichte der neuentdeckten assyrischen und hethistischen Gesetzesurkunden. — *W. Bousset.* Die Religion des Judentums (3e ed.). — Entwiklungsstufen der jüdischen Religion. — *Ed. Lamparter.* Das Judentum in seiner Kultur-und Religions-geschichtlichen Erscheinung. — *Lynn Thorndike.* A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era. — *C. Clemen.* Fontes historiae religionis germanicae. — *Kévork Aslan.* Etudes historiques sur le peuple arménien. — *Joachim de Flore.* L'Evangile éternel. — *R. Guiette.* La légende de la Sacristine. — *A. Georgc.* L'Oratoire. — *J. Bricaud.* Les Illuminés d'Avignon. — Les documents pontificaux sur la démocratie et la société moderne.

CHRONIQUE

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1927 : Paris..... **75** fr.
— — — Départements..... **75** fr.
— — — Étranger..... **85** fr.
Un numéro pris au Bureau..... **22** fr.

Il reste quelques collections complètes de la Revue qui sont vendues 4,500 l'une.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, à la Librairie Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VIe).

AVIS IMPORTANT AUX ABONNÉS : Les demandes en duplicata des numéros non arrivés à destination ne pourront être admises que dans un délai maximum de 15 jours après réception du numéro suivant.

Digitized by Google

LA TABLE DES DIEUX

Le monde homérique est peuplé de *visages blancs* ; mais au bout de l'Égypte, le Poète connaît les *visages noirs*, les nègres, Αἰθίοπες, séparés en deux groupes : nègres du Couchant et nègres du Levant,

> Αἰθίοπας, τοὶ διχθὰ δεδαίαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν,
> οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνιόντος.

Anciens et Modernes ont cherché vingt explications de ce texte fort clair (1), dont les textes égyptiens nous donnent le commentaire. Le Nil, dans les notions géographiques du temps, n'est pas seulement un fleuve : c'est aussi une sorte de canal d'eau douce entre la Méditerranée et la grande mer Extérieure ; on peut atteindre celle-ci par le canal d'eau salée qu'est notre mer Rouge ; mais, en remontant le Nil, on est sûr de l'atteindre aussi à travers ce Pays des Nègres, qui est le *To-noutri*, le Pays des Dieux, et dont une moitié reste sur la rive orientale, l'autre sur la rive occidentale.

C'est chez les Nègres, disent les poèmes homériques, que les dieux vont faire la fête : quand l'absence de l'un d'eux est nécessaire pour arranger quelque péripétie dans le sort des héros ou les arrêts de Zeus, il se met en route et entreprend ce voyage qui dure une douzaine de jours. Au chant I de l'*Iliade* (422-425), Thétis conseille à son fils Achille de prendre patience jus-

(1) Cf. Buchholz, *Hom. Real.*, I, p. 281 et suiv., ; G. Maspero, *Hist. anc.*, II, p. 247.

Digitized by Google

qu'au retour des dieux qui sont allés au festin chez ce noble peuple : ils sont partis la veille ; ils reviendront dans onze jours. Au chant XXIII de l'*Iliade* (205-208), Iris parle d'un semblable festin. Au chant I de l'*Odyssée* (22-26), Posidon doit être absent de l'assemblée des dieux qui décide le retour d'Ulysse, sa victime; il est donc au festin chez les Nègres, « répartis au bout du genre humain, en leur double domaine, les uns vers le Couchant, les autres vers l'Aurore : il y vivait en joie, installé au festin . Les dieux ont en Nigritie, — Éthiopie, dit le Poète, — une table toujours mise.

Cambyse, devenu maître de l'Égypte, — raconte Hérodote (III, 17-18), — voulut savoir ce qu'était cette Table du Soleil, dont on lui parlait chez les Éthiopiens du Haut Nil. C'étaient les plus grands et les plus beaux des hommes. Ces Éthiopiens « macrobies » jouissaient d'une longévité exceptionnelle. Ils vivaient au fond de la Libye, sur la Mer du Sud. La Table du Soleil était, disait-on, une prairie dans le faubourg de leur ville, où chaque nuit les magistrats étalaient les viandes de toutes sortes de quadrupèdes et où chacun pouvait venir s'attabler le jour (1). Cambyse choisit des Mangeurs de Poisson du Haut Nil qui savent la langue éthiopienne et les envoie, avec des présents, vérifier l'existence de cette Table fameuse à travers tout l'Orient. Les ambassadeurs font le voyage. Les présents sont repoussés, même le vin : « Que mangez-vous donc et que buvez-vous ? — De la viande cuite et du lait », répondent ces grands Nègres, οἱ δὲ Αἰθίοπες οὗτοι λέγονται εἶναι μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων (2).

(1) Hérod., III, 17 : τοὺς μακροβίους Αἰθίοπας οἰκημένους Λιβύης ἐπὶ τῇ νοτίῃ θαλάσσῃ. III, 18 : ἡ δὲ τράπεζα τοῦ ἡλίου τοιήδε τις λέγεται εἶναι · λειμών ἐστι ἐν τῷ προαστείῳ ἐπίπλεος κρεῶν ἑφθῶν πάντων τῶν τετραπόδων, ἐς τὸν τὰς μὲν νύκτας ἐπιτηδεύοντας τιθέναι τὰ κρέα τοὺς ἐν τέλει ἑκάστους ἐόντας τῶν ἀστῶν, τὰς δὲ ἡμέρας ἐξεῖναι προσιόντα τὸν βουλόμενον · φάναι δὲ τοὺς ἐπιχωρίους ταῦτα τὴν γῆν αὐτὴν ἀναδιδόναι ἑκάστοτε.

(2) Paus., I, 33, 4 : Αἰθιόπων δὲ τῶν ὑπὲρ Συήνης ἐπὶ θάλασσαν ἔσχατοι τὴν Ἐρυθρὰν κατοικοῦσιν Ἰχθυοφάγοι... οἱ δὲ δικαιότατοι Μερόην πόλιν καὶ πεδίον Αἰθιοπικὸν καλούμενον οἰκοῦσιν · οὗτοι καὶ τὴν Ἡλίου Τράπεζάν εἰσιν οἱ δεικνύντες.

Digitized by Google

Au début de notre XIXe siècle, les explorateurs envoyés par Méhémet-Ali, devenu maître de l'Égypte, trouvèrent ces géants noirs et leur table des dieux :

Parmi ces populations du Haut Nil, beaucoup sont douées d'une très haute taille : tels, les Denkas, les Helliabs, les Keks, les Bhorrs, les Bundurials, les Baris. Les Keks sont fort grands surtout de jambes, et semblent construits exprès pour les marais qu'ils habitent... Les Baris sont de vrais géants et, à côté d'eux, Turcs et chrétiens paraissent des enfants. Seuls, les Nouerres sont d'une taille moyenne (1).

Tous les explorateurs vantaient l'abondance du bétail et du gibier de toute espèce, πάντων τῶν τετραπόδων, sur les deux rives de ce Haut Nil :

Les explorateurs <du Nil Blanc> remarquèrent l'abondance du bétail. Ils virent des moutons et des chèvres de petite taille, mais surtout des bœufs et des vaches de robe claire, de taille moyenne, portant de longues cornes tordues. Au sud du lac No et de la région marécageuse en amont, il y avait du bétail en quantité : « Troupeaux sur troupeaux de bœufs ! » s'écrie d'Arnaud. Des troupeaux de vaches se promènent de tous côtés au loin. — L'horizon en est couvert, dit Werne ; ils forment une véritable richesse ». Les indigènes venaient spontanément offrir du bétail : « Les naturels, dit d'Arnaud, nous appellent pour nous donner des bœufs ; ils en font même meugler un pour se faire comprendre ». Ils en amènent si fréquemment et en si grand nombre qu'à leur regret, on finit par les leur refuser... Nous n'acceptons pas de bœufs comme l'an passé : nous en regorgeons ».

« Depuis Kartoum, — dit Trémeaux (II, p. 89), — le sol est plat, sablonneux et n'offre qu'une végétation pauvre et inégalement répandue. La rive gauche ou occidentale paraît un peu plus fertile que la rive droite. Néanmoins nous vîmes fréquemment sur celle-ci de nombreux et vastes troupeaux de moutons, de chameaux, de bœufs et de chèvres qu'on amenait s'abreuver

(1) H. Dehérain, *Le Soudan égyptien*, p. 311 ; de même, p. 148 pour la citation suivante.

Digitized by Google

sur la rive du fleuve. Les troupeaux de moutons étaient innombrables ; les chameaux se comptaient par milliers ». Trémeaux ajoute (II, p. 56) :

Un bœuf à Kartoum ne vaut qu'une quinzaine de francs, dans le haut Sennaar, dix, et chez les nègres, cinq. La modicité de ces prix résulte de l'abondance des pâturages, qui ne nécessitent aucun soin et qui, dans la Nigritie surtout, pourraient nourrir des bestiaux infiniment plus nombreux : seulement, les troupeaux de bœufs et de vaches que l'on envoie en Égypte augmentent considérablement de prix par la difficulté qu'on a de les nourrir dans la traversée des déserts qui bordent le Nil et par les pertes nombreuses d'animaux qui meurent de soif et de fatigue dans la traversée plus courte du désert de Korosko. Néanmoins le gouvernement en expédie de grands troupeaux par cette voie. Les peaux de bœufs, de vaches, de chèvres, de moutons et accidentellement celles d'animaux sauvages sont un produit de grand usage au Soudan.

Chez les Nègres du littoral, les navigateurs décrivent la même abondance, cf. Guillain, II, p. 32 :

Les chameaux de Gueledy sont beaux et parfaitement nourris ; on en mange beaucoup sur les lieux et dans les villes de la côte ; ceux qu'on destine à la boucherie ne travaillent pas et sont soigneusement engraissés... Les bœufs se distinguent par la taille et par l'embonpoint, autant que par la beauté des formes. Cependant leur viande est moins recherchée des indigènes que celle du chameau. Les moutons et les cabris, aussi remarquables que les bœufs par leurs proportions et l'excellence de leur chair, sont comparativement encore plus nombreux....

Les habitants ont tout lieu d'être satisfaits de leur sort... Bien nourris et n'accomplissant aucun travail trop pénible, ils devaient avoir en partage la vigueur du corps : ils sont forts, en effet, et d'une haute stature ; peu sujets aux maladies, ils vivent vieux et sans infirmités.

Ibn-Omar (p. 165) décrit la grande fête annuelle des Nègres du Darfour, le « Revêtement des Cuivres » :

Digitized by Google

Le « Revêtement des Cuivres » consiste à renouveler les peaux des grandes timbales : c'est une cérémonie de la plus haute solennité, une fête annuelle qui dure *sept* jours.

Le Sultan ordonne d'enlever les peaux de toutes les timbales dans un seul jour. Ce dépouillement terminé, on amène des taureaux de poil gris noirâtre et l'on les égorge ; leurs peaux sont destinés à recouvrir les timbales... On les tue sans dire le préambule obligé *bis millah, au nom de Dieu* ; on est persuadé que ce sont les génies qui les saisissent et les font coucher à terre.

Aussitôt que les taureaux sont expirés, on sépare la chair de la peau et des os, et on la dépose dans de grands vases de terre où on la laisse, avec du sel, pendant six jours ; le *septième* jour, on amène d'autres taureaux ordinaires, des moutons, des chevreaux, etc. : on égorge le tout et on fait cuire la chair. Pendant ce temps on retire la viande qu'on a mise avec du sel dans les vases en terre, on la coupe en petits morceaux et on en mêle dans chaque marmite avec la nouvelle viande.

Des tables sont préparées en nombre suffisant pour tous les rois, pour les enfants du sultan et pour les vizirs, selon les rangs des dignitaires. A chacune de ces tables, un inspecteur au nom du Sultan observe quels sont ceux qui mangent et quels sont ceux qui ne mangent pas. Si quelqu'un s'abstient de manger, le Sultan le fait saisir sur-le-champ, car on croit que celui qui a projet ou velléité de trahison contre le souverain ne peut manger de ces viandes...

Beaucoup de Foriens prétendent que, pour ce festin, on égorge secrètement un jeune garçon et une jeune fille, qui ne soient pas encore pubères, qu'on les coupe en morceaux et qu'on mêle leur chair, dans les marmites, à celle des taureaux et des moutons qu'on a tués... Je n'ai rien vu de cette cérémonie : je n'ai pu y assister ; jamais un étranger n'y est admis.

Si l'on en croit Hérodote, III, 23-25, les envoyés de Cambyse plus heureux avaient été admis à voir la Table du Soleil à cette extrémité du monde : ἔσχατα γῆς dit Hérodote ; ἔσχατον ἀνδρῶν, disait le poète odysséen.

Victor BÉRARD.

Digitized by Google

LES DEUX AUTEURS

DES ACTES DES APÔTRES

Le grand commentaire des Actes des Apôtres publié en 1920 par Alfred Loisy (1) a fait époque. Il a posé et résolu la question suivante : le livre des Actes est-il de deux auteurs dont le second a complété et corrigé le premier ?

Cette question n'est pas proprement celle des sources. Si un auteur écrit un livre et qu'un autre y fasse des additions, on ne peut pas dire exactement que le premier soit la source du second. Chacun des deux a pu avoir ses sources. Il y aura lieu de les rechercher et de les apprécier. Ce sera un problème de critique historique. Mais il faut auparavant constater la dualité des auteurs. C'est un problème de critique littéraire.

Dans l'immense étude des origines chrétiennes le problème historique est partout commandé par le problème littéraire. Tout dépend de l'idée qu'on se fait de la composition et de la chronologie relative de quelques livres. Avant de pouvoir tracer la première ligne d'histoire, il faut avoir pénétré l'intime structure de ces livres.

Le commentaire de Loisy est démonstratif. Oui, il y a bien,

(1) Paris, Nourry, 1920. *Les Actes des Apôtres*. — L'auteur a donné une petite édition (*Les Actes des Apôtres*, Paris, Rieder, 1925) où les deux rédactions sont distinguées par la typographie.

Digitized by Google

dans le livre des Actes, deux mains à l'œuvre, deux tissus cousus l'un à l'autre, deux rédactions juxtaposées.

Le premier auteur, premier en date, second dans l'ordre du livre, est celui qui a raconté les voyages de Paul. Son récit ferme et précis qui sent la mer et l'embrun montre une exacte connaissance du levant grec.

L'autre, second en date, premier dans le livre, a décrit en style biblique de convention et ordonné autour de Pierre le tableau plus édifiant que vrai des origines de l'Eglise. Il a surchargé aussi l'histoire de Paul de retouches hagiographiques.

Tous les critiques doués de tact littéraire ont perçu une différence de style entre les deux grandes parties des Actes. Mais alors qu'ils ont cherché en général une coupure entre les douze, (ou les quinze) premiers chapitres et la suite, Loisy a montré qu'il y a pas coupure mais enchevêtrement. Bien avant le chapitre XIII, dès le début du chapitre VI, apparaît le biographe de Paul, dans les détails qui sont donnés sur les *hellénistes* de Jérusalem, fondateurs de la communauté d'Antioche. Et l'autre, l'hagiographe nourri du lait de la Bible, ne pose pas le calame après le chapitre XII, ni après le chapitre XV. Il tire encore de sa veine maint épisode consolant. Les deux auteurs sont entrelacés, comme la vigne à l'ormeau.

Pour les séparer doucement et sans brisure, Loisy a eu peut-être la main trop nerveuse. A force de vivre dans l'intimité des deux auteurs, il a chéri l'un et pris l'autre en abomination. Et, par une pente facile, il a donné au premier tout ce qu'il trouvait de bon aloi, au second tout ce qu'il rejetait comme inepte et inventé. C'était confondre à nouveau le problème historique et le problème purement littéraire. Le premier auteur se distinguait en ce qu'il méritait toutes les bonnes notes de l'historien moderne, le second en ce que les mauvaises notes pleuvaient sur lui.

S'il est vrai que le texte des Actes trahit deux auteurs, il convient, avant de porter sur chacun un jugement de valeur, de rechercher les signes positifs auxquels on peut les recon-

Digitized by Google

naître. L'exactitude historique d'un côté, l'aptitude à la fiction de l'autre, ne sont pas des caractères assez faciles à constater, ni assez certains d'emblée.

Je m'efforcerai ici de découvrir de petits signes précis qui puissent servir à la discrimination. Ils seront tirés des usages particuliers de chaque auteur, dans les mots ou dans les idées. Ils feront office de *tests* pour dénoncer l'une ou l'autre rédaction, à la manière dont en chimie le papier de tournesol décèle acide ou base.

Après avoir étendu aussi loin que possible les constatations de cet ordre, je chercherai où se trouvent les coutures entre les deux tissus et quelles particularités elles présentent.

J'essaierai enfin de caractériser la physionomie, l'horizon, le dessein de chacun des deux auteurs.

Il faut rappeler que l'archétype perdu du livre des Actes est représenté par trois recensions.

La première, alexandrine, dite *orientale*, a pour chef de file le *Codex Vaticanus* B à corriger à l'occasion par le *Codex Sinaïticus* ℵ, le *Codex Alexandrinus* A, ou le *Codex Ephraemi* C. Elle est, en général, la meilleure, bien qu'elle ne soit pas exempte de légers abrègements et de quelques paraphrases.

La seconde, syro-latine, dite *occidentale*, a pour chef de file le *Codex Bezae* D, à compléter par le codex Ψ du Mont Athos, des versions latines et syriaques. Elle est généralement paraphrasée mais repose quelquefois sur le meilleur texte.

La troisième, *antiochienne*, est représentée par quatre manuscrits principaux, H, L, P et S, dont S (manuscrit du Mont Athos) paraît être le chef de file. Elle est plus récente et plus retravaillée que les deux autres mais elle a pour base un texte antiochien ancien qui peut, par endroits, conserver une bonne leçon.

La meilleure édition est celle de James Hardy Ropes (*The Beginnings of Christianity*, vol. III *The text of Acts*, London, 1926) où le texte de B et celui de D sont donnés intégralement, en regard l'un de l'autre, chacun avec son apparat critique.

Digitized by Google

I. — Hiérosolymes, Iérousalem.

Le premier *test* à appliquer est la forme du mot Jérusalem (1).

Le narrateur de l'odyssée de Paul emploie la forme grécisée, plurielle, déclinable *Hiérosolymes*, Ἱεροσόλυμα, Ἱεροσολύμων, où, par étymologie populaire, Ἱερου- — est interprété par le grec ἱερός sacré, et — -σαλήμ par Σόλυμα, montagne de Lycie. Cette forme bâtarde, complaisante à l'oreille grecque, à la façon dont Saint-Boingt (pour Sembench) l'est à l'oreille française, est celle qu'emploient communément les écrivains grecs : Strabon et Josèphe, aussi bien que l'auteur de Tobie ou celui des Maccabées.

Au contraire, le scrupuleux pasticheur de la Bible, par usage ecclésiastique et goût archaïsant, emploie la forme indéclinable, calquée sur l'hébreu, *Iérousalem* Ἱερουσαλήμ (accent sur λήμ). C'est la forme constante de la traduction des Septante. Il y pointe une habitude liturgique et une petite affectation d'initiés, comme si on dit en français Nébucadnetsar au lieu de l'usuel Nabuchodonosor.

Ce *test* est précieux car il est d'une large application.

Le nom de Jérusalem revient 60 fois dans les Actes. La forme *Hiérosolymes* apparaît 21 fois, la forme *Iérousalem* 34 fois. Cinq cas sont douteux : dans deux, *Hiérosolymes* paraît être la bonne leçon, dans les trois autres, *Iérousalem*.

Sur les 23 *Hiérosolymes*, 19 se rapportent directement à l'histoire de Paul :

XIII, 13. « Paul et ses compagnons vinrent à Pergé de Pamphylie. Mais Jean, s'étant séparé d'eux, retourna à ***Hiérosolymes***. »

XVIII, 21, D. A Ephèse, Paul dit aux Juifs : « Il faut absolument que je fasse la fête prochaine à ***Hiérosolymes***... »

XIX, 1, D (appuyé par le Papyrus Michigan) (2). « Paul voulait

(1) Voir Roland Schütz. *Apostel und Jünger*. Giessen, 1921, p. 20-21.

(2) H.-A. Sanders. *A Papyrus Fragment of Acts in the Michigan Collection* (*The Harvard Theological Review*, janv. 1927).

Digitized by Google

de sa propre volonté aller à *Hiérosolymes*, mais l'esprit lui dit de retourner en Asie. »

XIX, 21. A Ephèse « Paul résolut par l'esprit d'aller à *Hiérosolymes*... »

XX, 16. A Milet, Paul « se hâtait pour être, s'il lui était possible, le jour de la Pentecôte à *Hiérosolymes*. »

XX, 22. A Milet. Adieux de Paul : « Maintenant, voici que lié par l'esprit je vais à *Hiérosolymes*... » La leçon de D πορεύομαι εἰς Ἱεροσόλυμα est préférable à celle de B Ἰερουσαλήμ car il a été déjà dit, XIX, 21, que Paul avait résolu par l'esprit d'aller à *Hiérosolymes*, πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα.

XXI, 4. A Tyr les disciples « disaient à Paul par l'esprit de ne pas monter à *Hiérosolymes*. »

XXI, 15. De Césarée « ayant chargé nos bagages nous montâmes à *Hiérosolymes*. »

XXI, 17. « A notre arrivée à *Hiérosolymes* les frères nous reçurent avec joie. »

XXV, 1 « Festus étant entré en son gouvernement monta trois jours après de Césarée à *Hiérosolymes*. »

XXV, 7. A Césarée « les Juifs qui étaient descendus de *Hiérosolymes* l'entouraient (Paul)... »

XXV, 9 « Festus dit à Paul : Veux-tu monter à *Hiérosolymes* pour y être jugé devant moi? »

XXV, 15 Festus expose à Agrippa qu'il a un prisonnier (Paul) « au sujet duquel, lorsque je fus à *Hiérosolymes*, les grands-prêtres et les anciens des Juifs m'ont signifié... »

XXV, 20. Festus dit de Paul : « Je lui demandai s'il voulait aller à *Hiérosolymes* et y être jugé. »

XXV, 24. Festus à Agrippa et à l'assistance : « Vous voyez cet homme (Paul) au sujet duquel l'assemblée des Juifs m'a sollicité, tant à *Hiérosolymes* qu'ici... »

XXVI, 4. Paul à Agrippa : « Ma vie, depuis une jeunesse, telle qu'elle fut dans mon peuple et à *Hiérosolymes*, tous les Juifs la savent. »

XXVI, 10. Suite : « J'avais jugé qu'il fallait faire beaucoup d'hostilité au nom de Jésus... C'est ce que je fis à *Hiérosolymes*. »

XXVI, 20. Suite : « A ceux de Damas d'abord puis à *Hiérosolymes*... j'ai prêché le repentir. »

Digitized by Google

XXVIII, 17. A Rome Paul dit aux premiers des Juifs : « J'ai été fait prisonnier à *Hiérosolymes* et livré aux mains des Romains. »

Ces dix-neuf cas, bien enchaînés, montrent combien la forme *Hiérosolymes* est liée fortement à l'histoire de Paul.

Trois autres cas concernent l'histoire des *hellénistes*, introduction naturelle à celle de Paul :

VIII, 1. Après la lapidation d'Etienne « Il y eut, ce jour-là, grande poursuite contre la communauté qui était à *Hiérosolymes*... »

XI, 22. A Antioche, après qu'on a parlé pour la première fois de Jésus à des Grecs : « La nouvelle en vint aux oreilles de la communauté qui était à *Hiérosolymes*... » La leçon τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις conservée par le texte antiochien (H L P S) est préférable à celle de B D : τῆς ἐν Ἱερουσαλήμ, car la même expression a été employée plus haut, VIII, 1 : τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις.

XI, 27. Après la réception de Paul dans la communauté d'Antioche : « En ces jours-là des prophètes descendirent de *Hiérosolymes* à Antioche. »

L'histoire de Paul s'articulait, comme Loisy l'a bien vu, à la notice sur Etienne et les *hellénistes* de Hiérosolymes et à la fondation de la communauté d'Antioche. Les chapitres VI, VII, VIII et XI gardent les fragments de ce récit introductif.

Il reste un passage, au début du livre. Il se rapporte à Jésus ressuscité :

I, 4 « Et mangeant avec eux, il (Jésus) leur enjoignit de ne pas s'éloigner de *Hiérosolymes*. »

C'est le seul exemple de la forme *Hiérosolymes* dans les sept premiers chapitres du livre. Il fait écho à un passage qui se trouve tout à la fin de l'évangile de Luc, XXIV, 49 : (Jésus ressuscité aux apôtres) : « Quant à vous, restez *dans la ville* ».

La fin de l'évangile de Luc et le début des Actes ont été fortement remaniés comme en témoigne l'état actuel du prologue des Actes (1). Le passage considéré paraît appartenir plu-

(1) E. Norden. *Agnostos Theos*. Leipzig, 1913, p. 312 s. — A. Loisy, p. 133-140.

Digitized by Google

tôt à l'évangile qu'au livre des Actes. La forme *Hiérosolymes* suggère que l'histoire de Paul devait faire suite à celle de Jésus (1).

On voit combien les 23 passages en *Hiérosolymes* sont homogènes et cohérents. Sauf le passage qui remonte à Jésus, ils se rapportent tous à l'histoire des *hellénistes* et de Paul.

Examinons maintenant les 37 passages en *Ierousalem*.

Seize apparaissent dans les onze premiers chapitres. Ils sont en rapport direct avec l'histoire légendaire des Apôtres :

I, 8. Jésus ressuscité aux Apôtres : « Vous serez mes témoins à *Ierousalem*... »

I, 12. Après l'Ascension, les Apôtres « retournèrent à *Ierousalem*, du mont dit des Oliviers, qui est près de *Ierousalem*. »

I, 19. Discours de Pierre. Judas a crevé. « Et cela fut connu de tous ceux qui habitent *Ierousalem*. »

II, 5. A la Pentecôte « il y avait, habitant *Ierousalem*, des Juifs, hommes pieux de toutes les nations. »

IV, 5. Arrestation de Pierre et de Jean : « Le lendemain s'assemblèrent leurs magistrats... à *Ierousalem*. »

IV, 16. Délibération du sanhédrin : « Qu'un miracle évident soit arrivé par eux (Pierre et Jean), c'est clair pour tous ceux qui habitent *Ierousalem*. »

V, 16. Miracles des Apôtres. « La foule accourait des villes à l'entour de *Ierousalem*... »

V, 28. Arrestation des Apôtres. Le grand prêtre leur dit : « Vous avez rempli *Ierousalem* de votre enseignement. »

VI, 7. « Et la parole de Dieu croissait et le nombre des disciples augmentait à *Ierousalem* fortement. »

VIII, 14. « Les Apôtres qui étaient à *Ierousalem*, ayant appris que la Samarie avait reçu la parole de Dieu, leur envoyèrent Pierre et Jean. » La leçon de D οἱ ἐν Ἱερουσαλήμ ἀπόστολοι est préférable à celle de B : οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις car il a été dit plus haut que les Apôtres seraient témoins de Jésus et à *Ierousalem* (I, 8 ἐν τε

(1) Le problème *Hiérosolymes-Ierousalem* se pose aussi pour l'évangile de Luc. Je ne puis l'aborder ici.

Digitized by Google

Ἱερουσαλήμ) et en Samarie et qu'ils ont rempli *Iérousalem* (V, 28 τὴν Ἱερουσαλήμ) de leur enseignement.

VIII, 25. « Ils (Pierre et Jean) retournèrent à *Iérousalem* et évangélisèrent plusieurs bourgs des Samaritains. » La leçon du texte antiochien (H L P S) : ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ paraît préférable à celle de B D : ὑπέστρεφον εἰς Ἱεροσόλυμα. Cf. I, 12 : ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ (les Apôtres).

VIII, 26. Un ange dit à Philippe : « Va à midi sur la route qui mène de *Iérousalem* à Gaza. »

X, 39. Pierre à Cornélius. « Nous sommes témoins de tout ce qu'il (Jésus) a fait dans le pays des Juifs et à *Iérousalem*. »

XI, 2. Après le baptême de Cornélius. « Lorsque Pierre fut monté à *Iérousalem*, ceux de la circoncision lui cherchaient querelle... »

Ce premier groupe de 16 cas est homogène. Il s'applique à la légende dorée des Apôtres, accordée au ton biblique, bien différente d'allure du périple de Paul. Ici on aperçoit bien que l'auteur qui dit *Iérousalem* est différent de celui qui dit *Hiérosolymes*.

Il y a encore 21 cas. Ils sont parsemés dans l'histoire de Paul. Ils signalent certains endroits où l'hagiographe des Apôtres intervient dans l'histoire de Paul pour la corriger, l'embellir, faire de Paul un bon juif, le disciple des Apôtres et leur lieutenant.

Les cinq premiers cas sont au chapitre IX, dans le premier récit de la conversion de Paul. Tout y est combiné pour subordonner Paul à Ananias qui le guérit et le baptise et surtout aux Apôtres, à qui il est présenté par Barnabé et qui l'accréditent auprès des frères de Jérusalem. On reconnaît le système du panégyriste des Apôtres.

IX, 2. Paul demande des lettres « pour que, s'il trouvait quelques partisans de la Voie, hommes et femmes, il les amenât enchaînés à *Iérousalem*. »

IX, 13. Vision d'Ananias « Seigneur, j'ai appris de bien des gens quel mal cet homme (Paul) a fait aux saints, à *Iérousalem*. »

IX, 21. Surprise des disciples : « N'est-ce pas lui (Paul) qui maltraitait à *Iérousalem* ceux qui invoquent ce nom (de Jésus) ? »

Digitized by Google

IX, 21. « Arrivé à *Iérousalem*, il (Paul) essayait de se joindre aux disciples ; tous avaient peur de lui. »

IX, 28. « Il (Paul) était avec eux (les Apôtres) allant et venant dans *Iérousalem*... »

Dans ces cinq cas la forme *Iérousalem* trahit le correcteur de l'histoire de Paul.

Un cas se rencontre au chapitre XII. Il s'agit d'une mission que remplissent Barnabé et Paul pour porter aux anciens de la ville sainte un don d'argent de la communauté d'Antioche. Cette mission, ignorée de Paul (dans *Galates* II, 1-10), se présente comme une invention du second auteur (1).

XII, 25. « Barnabé et Saul s'en retournèrent de *Iérousalem* (2) après avoir rempli leur office. »

Au chapitre XIII un discours adressé aux Juifs d'Antioche de Pisidie est mis dans la bouche de Paul. Il est, au sentiment de Loisy (3) « en sa première partie, un résumé-doublet du discours d'Etienne ; dans la seconde, une variante des discours de Pierre aux Juifs de Jérusalem. » Il est donc à attribuer à l'auteur des premiers chapitres des Actes.

XIII, 27. « Ceux qui habitent *Iérousalem* et leurs chefs l'ayant méconnu (Jésus)... »

XIII, 31. « Il (Jésus) est apparu pendant plusieurs jours à ceux qui étaient montés avec lui de la Galilée à *Iérousalem*. »

Aux chapitres XV et XVI il est question d'une conférence que tiennent, dans la ville sainte, Barnabé et Paul d'une part, les Apôtres et les anciens de l'autre, et d'un décret que prennent les Apôtres et les anciens pour imposer certains interdits aux chrétiens

(1) Loisy, p. 474-476.

(2) Le texte est mal établi. B porte ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ (sens difficile) D porte ἀπέστρεψεν (au singulier) ἀπὸ Ἰερουσαλήμ...

(3) *Les Actes des Apôtres*. Rieder, 1925, p. 170.

Digitized by Google

venus du paganisme. La conférence est attestée par *Galates* II, 1-10, mais le décret qui est censé la clore est inconnu de Paul (*Gal.* II, 6-10 ; I *Cor.* VIII-IX ; *Rom.* XIV). Le récit du chapitre XV est fondé sur la conversion légendaire du centurion Cornélius. Tout est donc de la main de l'hagiographe des Apôtres.

XV, 2. A Antioche, « on décida que Paul, Barnabé et quelques autres monteraient vers les Apôtres et les anciens à *Iérousalem*... »

XV, 4. « Arrivés à *Iérousalem* (1), ils furent reçus par la communauté, les Apôtres et les anciens. »

XVI, 4. En Lycaonie « comme ils (Paul et Barnabé) passaient par les villes, ils leur donnaient à observer les décrets arrêtés par les Apôtres et les anciens à *Iérousalem*. » Le texte antiochien (H L P S) ἐν Ἱερουσαλήμ est préférable au texte B D ἐν Ἱεροσολύμοις. Cf. VIII, 14 D : οἱ ἐν Ἱερουσαλήμ ἀπόστολοι.

Au chapitre XXI quatre *Iérousalem* trahissent la main du second auteur. Les trois premiers accompagnent la prophétie que Paul entend à Césarée : il sera fait prisonnier à Jérusalem. Dans l'arrangement actuel l'oracle est proféré par le prophète Agabos qui descend exprès de Jérusalem (comme à XI, 27-28), ce qui cadre mal avec la hâte que Paul a d'arriver (XX, 16). Dans le récit du premier auteur la révélation était probablement faite par les filles de Philippe dont il n'est pas dit sans intention qu'elles étaient *prophétesses* (2).

XXI, 11. Oracle d'Agabos. « L'homme à qui est cette ceinture, ainsi le lieront à *Iérousalem* les Juifs. »

XXI, 12. « Nous le priâmes (Paul)... de ne pas monter à *Iérousalem*. »

XXI, 13. Réponse de Paul : « Pour moi je suis prêt non seulement à être lié mais à mourir à *Iérousalem*... »

XXI, 31. Arrestation de Paul. « Pendant qu'on cherchait à le tuer, avis parvint au tribun de la cohorte que *Iérousalem* entière était bouleversée, ὅτι ὅλη συγχύννεται Ἱερουσαλήμ. » Ici vraisem-

(1) La leçon εἰς Ἱερουσαλήμ du *C. Sinaiticus* et de D est mieux appuyée que εἰς Ἱεροσόλυμα de B.

(2) Loisy, p. 785.

Digitized by Google

blablement la correction ne porte que sur le mot Ἱερουσαλήμ, substitué à ἡ πόλις. La phrase est parallèle à celle du verset précédent : ἐκινήθη ἡ πόλις ὅλη.

Au chapitre XXII, à l'heure tumultueuse où Paul est arrêté, le second auteur lui prête un long discours au peuple, fort invraisemblable. Il lui fait raconter sa conversion. Ce second récit est de la même veine que le premier (IX. 1-28) ; Ananias y tient le même rôle. Il est embelli d'une apparition de Jésus dans le Temple de Jérusalem.

XXII. 5. Récit de Paul. « J'allais à Damas pour ramener ceux de là-bas enchaînés à *Iérousalem*... »

XXII. 17-18. « Il m'arriva, revenu à *Iérousalem* et priant dans le temple, que je fus en extase et le vis (Jésus) qui me disait : Hâte-toi, sors vite de *Iérousalem*. »

Au chapitre XXIII l'auteur qui dit *Iérousalem* introduit une autre apparition de Jésus :

XXIII. 11. « Se présentant à lui le Seigneur dit : ...Comme tu m'as rendu témoignage à *Iérousalem*, il faut qu'à Rome aussi tu témoignes ».

Au chapitre XXIV le même auteur fait parler un Paul de convention, un pur pharisien. Il se trahit par le renvoi à une fiction précédente : la prétendue comparution de Paul devant le sanhédrin.

XXIV. 11. Paul à Félix : « Tu peux savoir qu'il n'y a pas plus de douze jours que je suis monté à *Iérousalem*... »

Enfin au chapitre XXV un dernier *Iérousalem*, égaré parmi les *Hiérosolymes*, dénonce une petite intervention du second auteur.

XXV, 3. A l'entrée de Festus en fonctions « les grands prêtres et les premiers des Juifs portèrent plainte, ἐνεφάνισαν, devant lui contre Paul et ils le priaient, demandant *faveur contre lui, de le faire venir à Iérousalem*, παρεκάλουν αὐτὸν αἰτούμενοι χάριν κατ' αὐτοῦ

Digitized by Google

ὅπως μεταπέμψηται αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλήμ, *tandis qu'ils préparaient une embuscade pour le tuer sur le chemin.* »

Le texte du premier auteur était probablement : « demandant contre lui *condamnation.* » On peut le reconstituer d'après le passage parallèle qui est un peu plus loin, XXV, 15 : ἐνεφάνισαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων αἰτούμενοι κατ' αὐτοῦ καταδίκην. Le sens est ainsi plus satisfaisant, car à ce point de la procédure un transfert de Paul à Jérusalem ne se justifie pas. La syntaxe est aussi plus à l'aise car la tautologie παρεκάλουν αἰτούμενοι χάριν est difficilement originale (1). Le second auteur a inventé cette embuscade, doublet médiocre de celle qui a été dressée contre Paul lors de son transfert à Césarée (XXIII, 12-15).

Dans les 21 cas où *Ierousalem* est employé dans l'histoire de Paul on attrape donc facilement la main du même auteur qui emploie *Ierousalem* dans la première partie du livre.

Ainsi dans le livre des Actes il y a un auteur qui dit *Hiérosolymes*, un auteur qui dit *Ierousalem*, comme il y a dans la Genèse un auteur qui dit *Iahvé*, un autre qui dit *Elohim*. Cette constatation peut servir de point de départ. Afin de poursuivre plus commodément la recherche, je désignerai par H l'auteur qui dit *Hiérosolymes*, par J l'auteur qui dit *Ierousalem*.

II. — Lystre, Lystres.

Le cas de Jérusalem n'est pas unique. Une autre ville présente deux formes grammaticales dont chacune est adoptée par un de nos auteurs. C'est Lystre en Lycaonie.

H met le nom au féminin singulier, *Lystre*, (ἡ) Λύστρα, (τῆς) Λύστρας, ce qui paraît avoir été la forme usuelle (2).

Par contre J met le nom au neutre pluriel, *Lystres*. (τὰ) Λύστρα, (τῶν) Λύστρων, forme assimilée à des noms géographi-

(1) E. Preuschen. *Die Apostelgeschichte*. Tübingen, 1912, p. 141.

(2) Le nom est lycaonien et devrait s'écrire *Listra*. Les Grecs écrivent Λύστρα, les Romains *Lustra* en rattachant le mot par étymologie populaire, les premiers au radical λύειν, les seconds à *lustrum*.

Digitized by Google

ques de ce type (1). C'est la forme ecclésiastique ; elle est employée par l'auteur de II *Timothée* (III, 11).

Lystre apparaît trois fois dans le livre des Actes. *Lystres* deux fois.

Lystre est mentionnée par H dans l'itinéraire précis de Paul :

XIV, 6. D'Iconion Paul et Barnabé « s'enfuirent vers les villes de Lycaonie, *Lystre* (Λύστραν), Derbé et alentour. »

XIV, 21. De Derbé, Paul et Barnabé « revinrent à *Lystre* (Λύστραν). Iconion et Antioche. »

XVI, 1. De Syrie et de Cilicie Paul « parvint aussi à Derbé et à *Lystre* (Λύστραν). »

Lystres est employée par J qui embellit cet itinéraire d'épisodes fabuleux ou didactiques :

XIV, 8. Après que Paul et Barnabé se sont enfuis vers Lystre, Derbé et alentour et y ont prêché l'évangile. « Et un homme, à *Lystres* (ἐν Λύστροις) impotent des pieds était assis... » Suit la guérison de ce paralytique, doublet de la guérison d'un paralytique par Pierre (III, 1-10). Après quoi Barnabé et Paul sont pris pour Zeus et Hermès visitant de nouveau la terre, comme dans la fable de Philémon et Baucis.

XVI, 2. Après que Paul est parvenu à Derbé et à Lystre. « Et voici qu'était là un disciple nommé Timothée... ; il avait bon témoignage de tous les frères à *Lystres* (ἐν Λύστροις) et à Iconiom. » Paul emmène Timothée et à cause des Juifs le circoncit. Cette surprenante circoncision semble inventée pour neutraliser ce que dit *Galates* II, 1-3 de la non-circoncision de Titus (2).

Les deux interpolations révélées par la forme *Lystres* sont maladroitement accrochées au texte courant. Dans les deux cas *Lystres* suit, à la distance de quelques mots, *Lystre*. Un unique auteur ne sauterait pas ainsi d'une déclinaison à l'autre dans deux phrases consécutives.

(1) Peut-être par influence du latin *Lustra*, senti comme pluriel de *lustrum*.
(2) Loisy. *Les Actes des Apôtres*, Rieder, 1925, p. 193.

Digitized by Google

III. — Adorant Dieu, Craignant Dieu.

H et J ont des expressions différentes pour désigner le groupe religieux très particulier dans lequel a grandi le christianisme, je veux dire les païens à demi convertis au judaïsme, les demi-prosélytes.

H les appelle ceux qui *adorent* Dieu, οἱ σεβόμενοι (τὸν θεόν). J les appelle ceux qui *craignent* Dieu, οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν. Il y a une nuance de sens.

Adorer, σέβεσται, s'applique au culte rendu à n'importe quelle divinité, par exemple à Artémis Ephésienne (XIX, 27). Les σεβόμενοι τὸν θεόν adoraient le Dieu des Juifs, sans être circoncis. Ils se distinguaient donc à la fois des païens et des Juifs. Ils formaient un grand halo indécis autour des synagogues. Le christianisme leur donna une constitution.

L'expression qui les désignait était passée dans la langue courante. Josèphe, par exemple, nous apprend que du monde entier le Temple de Jérusalem recevait des offrandes de Juifs et *d'adorateurs de Dieu*, Ἰουδαίων καὶ σεβομένων τὸν θεόν (*Ant.* XIV, 7, 2).

Craindre, φοβεῖσθαι, est spécialement appliqué à Iahvé. Les livres sacrés, notamment l'Ecclésiastique, répètent à satiété l'expression *craindre Iahvé*. Ils enseignent que la crainte d'Iahvé est le principe de la sagesse (*Prov.* I, 7). Ceux qui *craignent* Dieu sont donc les Juifs fidèles et, par assimilation, les prosélytes et demi-prosélytes sincères. Dans un passage des Chroniques (II *Paral.* V., 6) les traducteurs grecs introduisent les demi-prosélytes sous le nom de οἱ φοβούμενοι, en les distinguant des prosélytes complets, οἱ ἐπισυνηγμένοι (1). L'expression représente donc l'usage des Septante et aussi, sous la forme *metuentes*, l'usage romain. Dans plusieurs inscriptions funéraires de Rome figure le mot *metuens* ou *deum metuens* (2).

(1) L'hébreu n'a rien qui corresponde à οἱ φοβούμενοι.

(2) H. Vogelstein et R. Rieger. *Geschichte der Juden in Rom*, I. Berlin, 1895-96. Inscriptions nos 141, 170, 173, 187.

Digitized by Google

Le premier auteur, H, dans l'histoire de Paul, rencontre six fois des demi-prosélytes, qu'il désigne par l'expression σεβόμενοι (τὸν θεόν) :

XIII, 43. A Antioche de Pisidie « beaucoup des Juifs et des *adorants* prosélytes, τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων (1), suivirent Paul et Barnabé. »

XIII, 50. Dans la même ville « les Juifs excitèrent les femmes *adorantes*, τὰς σεβομένας γυναῖκας, et les premiers de la ville. »

XVI, 14. A Philippes « assis nous parlâmes aux femmes réunies. Et une femme du nom de Lydia, marchande de pourpre de la ville de Thyatires, *adorant Dieu*, σεβομένη τὸν θεόν, écoutait. »

XVII, 4. A Thessalonique « quelques-uns d'entre eux (les Juifs) furent persuadés... ainsi qu'un grand nombre des Grecs *adorants*, τῶν σεβομένων Ἑλλήνων, et quelques femmes de premier rang. »

XVII, 17. A Athènes Paul « discutait à la synagogue avec les Juifs et les *adorants*, τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις. »

XVIII, 7. A Corinthe Paul, quittant la synagogue, « vint dans la maison d'un nommé Titius Justus, *adorant Dieu*, σεβομένου τὸν θεόν. »

Le second auteur, J, parle cinq fois des demi-prosélytes et les appelle φοβούμενοι τὸν θεόν. Trois fois dans la légende de Pierre, deux fois dans le discours fictif d'Antioche de Pisidie :

X, 2. « A Césarée, un homme du nom de Cornélius, centurion à la cohorte Italique, pieux, *craignant Dieu*, φοβούμενος τὸν θεόν... »

X, 22. Les messagers à Pierre : « Le centurion Cornélius, homme juste et *craignant Dieu*, φοβούμενος τὸν θεὸν... »

X, 35. Pierre à Cornélius : « Dieu ne fait pas acception de personnes mais en toute nation *celui qui le craint*, ὁ φοβούμενος αὐτὸν, et pratique la justice est agréé de lui. »

XIII, 16. Discours de Paul : « Hommes israélites et *vous qui craignez Dieu*, καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεὸν... »

XIII, 26. Suite : « Hommes frères, fils de la race d'Abraham, et vous qui parmi nous *craignez Dieu*, D καὶ οἱ ἐν ἡμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν... »

(1) Le mot προσηλύτων est sans doute une glose explicative.

Digitized by Google

A Antioche de Pisidie il est particulièrement frappant que φοβούμενοι τὸν θεόν soit employé deux fois dans le discours fictif tandis que σεβόμενοι est employé deux fois dans le récit.

IV. — La Parole du Seigneur, la Parole de Dieu.

Pour désigner la prédication chrétienne, H et J disent *la Parole*, ὁ λόγος. Mais quand ils veulent spécifier davantage, H dit : la *Parole du Seigneur*, ὁ λόγος τοῦ κυρίου et J dit : la *Parole de Dieu*, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.

La nuance est plus sensible qu'elle ne paraît d'abord.

Dans λόγος τοῦ κυρίου, le génitif est celui de l'objet. Il s'agit de la parole *au sujet du Seigneur*, ὁ λόγος περὶ τοῦ κυρίου (XIII, 44, D), c'est-à-dire au sujet de Jésus, ou, plus explicitement encore, au sujet de la grâce qui vient de Jésus, ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ (XIV, 3). C'est essentiellement l'annonce de la rédemption.

Dans λόγος τοῦ θεοῦ le génitif est celui du sujet. Il s'agit de la parole énoncée sous l'inspiration de l'Esprit saint par les interprètes autorisés de Dieu, c'est-à-dire par Moïse et les prophètes autrefois, aujourd'hui par les Apôtres et ceux qui ont été régulièrement investis par eux de l'Esprit saint. C'est l'exercice de la prédication inspirée.

Dans les manuscrits, entre ces deux formes qui à première vue semblent synonymes, une harmonisation s'est naturellement faite, surtout au bénéfice de λόγος τοῦ θεοῦ qui est l'expression la plus clichée.

Si l'on en tient compte, on trouve que H a employé neuf fois ὁ λόγος τοῦ κυρίου dans les pérégrinations de Paul :

XIII, 5. Barnabé et Paul « arrivés à Salamine annoncèrent la *parole du Seigneur*, D τὸν λόγον τοῦ κυρίου, dans les synagogues des Juifs. »

XIII, 44. A Antioche de Pisidie « le sabbat suivant, presque toute la ville s'assembla pour entendre la *parole du Seigneur*, τὸν

Digitized by Google

λόγον τοῦ κυρίου » (Leçon du *Sinaïticus* et de A ; D **paraphrase** : πολύν τε λόγον ποιησαμένου περὶ τοῦ κυρίου).

XIII, 46. Repoussés par les Juifs Paul et Barnabé disent : « ***C'est*** à vous (Juifs) qu'il fallait que fût d'abord annoncée *la* ***parole du*** *Seigneur, verbum domini* » (Leçon de *d* (1) et de **St Cyprien** *Test.* I.)

XIII, 48. « Entendant cela les païens se réjouissaient et **glorifiaient** la *parole du Seigneur,* τὸν λόγον τοῦ κυρίου » (Leçon du ***Sinaïticus*** et de A C d).

XIII, 49. « La *parole du Seigneur* se répandait dans tout le pays. »

XIV, 25. En Pamphylie « après avoir annoncé à Pergé *la parole de Seigneur,* τὸν λόγον τοῦ κυρίου (leçon du *Sinaïticus* et de A C), ils descendirent à Attalia. »

XV, 35. « Cependant Paul et Barnabé demeuraient à **Antioche** (de Syrie) enseignant et prêchant, avec beaucoup d'autres, la ***parole du Seigneur.*** »

XV, 36. « Mais après quelques jours Paul dit à Barnabé : Retournons donc visiter les frères dans chacune des villes où nous avons annoncé la *parole du Seigneur.* »

XIX, 10. A Ephèse. Paul discourt chaque jour dans la schola de Tyrannos « Cela dura deux ans, de sorte que tous ceux qui habitaient l'Asie entendirent la *parole du Seigneur.* »

Par contre J emploie dix fois ὁ λόγος τοῦ θεοῦ : sept fois dans la légende des Apôtres, trois fois dans des additions à l'histoire de Paul :

IV, 31. « Lorsqu'ils eurent prié, la place où ils étaient assemblés trembla et ils furent tous remplis du saint Esprit et ils disaient la *parole de Dieu...* »

VI, 2. Les Douze disent : « Il ne sied pas que nous abandonnions la *parole de Dieu* pour servir aux tables. »

VI, 7. « La *parole de Dieu* grandissait et le nombre des disciples augmentait beaucoup à *Iérousalem.* »

VIII, 14. « Les Apôtres qui étaient à ***Iérousalem*** ayant appris

(1) Partie latine de D, souvent indépendante de la partie grecque.

Digitized by Google

que la Samarie avait reçu la *parole de Dieu* leur envoyèrent Pierre et Jean. »

VIII, 25. « Eux donc (Pierre et Jean) après avoir attesté et dit la *parole de Dieu*, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (leçon de A Ψ)... »

XI, 1. Après le baptême de Cornélius. « Les Apôtres et les frères qui étaient en Judée apprirent que les païens aussi avaient reçu la *parole de Dieu*. »

XII, 24. Après la mort d'Hérode Agrippa. « Or la *parole de Dieu*, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (1) grandissait et se multipliait. »

XIII, 7. A Chypre, épisode fabuleux. « Celui-ci (Sergius Paulus) ayant fait appeler Barnabé et Saul cherchait à entendre la *parole de Dieu*. »

XVII, 13. Prédication à Bérée (doublet de la prédication à Thessalonique) (2). « Mais quand les Juifs de Thessalonique surent qu'à Bérée aussi la *parole de Dieu* avait été annoncée... »

XVIII, 11. A Corinthe, entre une apparition de Jésus à Paul et la comparution de Paul devant Gallion. « Et il siégea, ἐκάθισεν, un an et six mois, enseignant parmi eux la *parole de Dieu*. » Précision mal placée qui se présente comme une glose ecclésiastique.

De même encore, pour désigner la doctrine chrétienne H et J disent la *Voie*, ἡ ὁδός. Mais dans un cas H précise en disant la *Voie du Seigneur*, ἡ ὁδὸς τοῦ κυρίου, à quoi J oppose expressément la *Voie de Dieu*, ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ.

XVIII, 25. « Il (Apollos) était instruit dans la *voie du Seigneur*, τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου (3)... et enseignait *exactement*, ἀκριβῶς, ce qui concerne Jésus, τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ. »

XVIII, 26. « Priscilla et Aquila l'ayant entendu le prirent avec eux et lui expliquèrent *plus exactement*, ἀκριβέστερον, la *voie de Dieu*, τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ. »

Dans ce passage le second auteur polémique ouvertement contre le premier. La doctrine d'Apollos, la *Voie du Seigneur*, est

(1) Cette leçon donnée par le *Sinaïticus* et par D est mieux appuyée que τοῦ κυρίου de B. Cf. VI, 7.

(2) Voir plus loin p. 37.

(3) La leçon τοῦ κυρίου donnée par *Sinaïticus* et A par D est mieux appuyée que κυρίου de B.

Digitized by Google

insuffisante. Il faut la compléter par la doctrine apostolique, la *Voie de Dieu.*

Nous verrons plus loin qu'au même endroit le second auteur redresse la conception que se fait le premier de l'*esprit.*

V. — Les Apôtres.

Les deux auteurs H et J emploient le mot *apôtre* mais en deux sens différents.

Dans H, *apôtre* a le même sens que dans les épîtres pauliniennes. Paul et Barnabé sont des *apôtres*, comme sont *apôtres* dans l'Epître aux Romains (XVI. 7) Andronicos et Junia, et ailleurs d'autres personnes en nombre indéterminé (I *Cor.* XII, 28 ; I *Thess.* II, 6). L'*apôtre*, c'est le missionnaire inspiré et autonome, délégué de Dieu pour l'évangélisation des hommes (1). C'est un fondateur de communautés. Il est supérieur au prophète, au docteur, aux autres inspirés. Les *apôtres* entendus en ce sens figurent encore dans la *Didaché* (XI. 4-6) où l'on voit leur décadence, dans Hermas (*Sim.* IX), dans les Homélies clémentines (XI, 35). C'est le sens primitif et courant du mot.

J au contraire donne au mot *apôtre* un sens restreint qui a fini par prévaloir. Il l'applique exclusivement au collège des Douze qui, dans l'évangile, entourent Jésus, et qui n'ont jamais été missionnaires que par fiction. Il y a douze *Apôtres*, pas un de plus. Toute autorité vient d'eux. Paul a été autorisé par eux. Il n'est pas leur égal mais il est d'accord avec eux. Telle est l'audacieuse reconstruction du passé que notre auteur oppose aux fières déclarations de l'apôtre Paul dans ses épîtres.

Soucieux d'accréditer le sens nouveau du mot, où est impliquée une légende nouvelle des origines chrétiennes, J amène les *Apôtres* à tout bout de champ. Au contraire H n'emploie qu'à l'occasion le mot *apôtre* au sens courant et son texte, sur ce point, a pu être émondé. C'est ce qui explique pourquoi *apôtre* ne se trouve qu'une fois dans H, alors qu'il revient 26 fois dans J.

(1) H. Monnier. *La notion de l'apostolat.* Paris, 1903, p. 36.

Digitized by Google

L'unique exemple fourni par H est dans le récit de la prédication des apôtres Paul et Barnabé à Iconion :

XIV, 4. « La population de la ville se divisa ; les uns étaient pour les Juifs, les autres pour les *apôtres*, οἱ δὲ σὺν ἀποστόλοις. » *Les apôtres* sont ici Paul et Barnabé (1).

A l'opposé, dans les 26 cas où J emploïe, non sans emphase, le mot *Apôtre*, il s'agit du collège des Douze Apôtres, dont Pierre est le principal représentant et dont Paul, malgré ses mérites, ne fait pas partie. On dirait que ce collège est constamment réuni.

I, 2. Jésus « ayant donné, par le saint Esprit, ses ordres aux *Apôtres* qu'il s'était choisis... »

I, 26. « Le sort tomba sur Matthias qui fut adjoint aux onze *Apôtres*. »

II, 37. Les auditeurs de Pierre « demandèrent à Pierre et aux autres *Apôtres*... »

II, 42. « Ils persévéraient dans la doctrine des *Apôtres*. »

II, 43. « Beaucoup de prodiges et de signes se faisaient par les *Apôtres*. »

IV, 33. « Avec une grande puissance les *Apôtres* rendaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus. »

IV, 35. « Tous ceux qui étaient possesseurs de terres ou de maisons les vendaient et apportaient les produits des ventes aux pieds des *Apôtres*. »

IV, 36-37. « Joseph surnommé Barnabé par les *Apôtres*... apporta le prix (de son champ) et le déposa aux pieds des *Apôtres*. »

V, 2. « Un homme nommé Ananias... apportant une partie (du prix) la déposa aux pieds des *Apôtres*. »

V, 12. « Par la main des *Apôtres* il se faisait beaucoup de signes et de prodiges. »

V, 18. Le grand-prêtre et les Sadducéens « portèrent les mains sur les *Apôtres*. »

V, 29. Devant le sanhédrin « Pierre répondit et les *Apôtres* dirent...

(1) Quelques versets plus bas, dans un morceau qui appartient à J (XIV, 14) le bon texte est celui de D : ἀκούσας δὲ Βαρνάβας καὶ Παῦλος. Dans B les mots οἱ ἀπόστολοι se sont introduits par influence de XIV, 4.

Digitized by Google

V, 40. Les membres du sanhédrin ayant appelé les *Apôtres*... leur défendirent de parler au nom de Jésus. »

VI, 6. Après le choix des Sept « on les présenta aux *Apôtres*... ils leur imposèrent les mains. »

VIII, 1. A la mort d'Etienne, il y eut une grande poursuite contre communauté de *Hiérosolymes* ; et tous furent dispersés dans lès cantons de la Judée et de la Samarie « *sauf les Apôtres*, πλὴν τῶν ἀποστόλων ». C'est, dans un texte du premier auteur, une petite interpolation, destinée à préparer le départ des Apôtres Pierre et Jean pour la Samarie (VIII, 14).

VIII, 14. « Les *Apôtres* qui étaient à *Iérousalem*, ayant appris que la Samarie avait reçu la *parole de Dieu*... »

VIII, 18. « Simon, voyant que par l'imposition des mains des *Apôtres* était donné l'Esprit saint, leur apporta de l'argent. »

IX, 27. « Barnabé l'ayant pris (Paul), le conduisit aux *Apôtres*. »

XI, 1. Après le baptême de Cornélius « les *Apôtres* et les frères qui étaient en Judée apprirent que les païens aussi avaient reçu la *parole de Dieu*. »

XV, 2. A Antioche « on décida que Paul, Barnabé et quelques autres monteraient vers les *Apôtres* et les anciens à *Iérousalem* ».

XV, 4. « Arrivés à *Iérousalem*, ils (les délégués d'Antioche) furent reçus par la communauté, les *Apôtres* et les anciens. »

XV, 6. Faut-il circoncire les païens convertis ? « Les *Apôtres* et les anciens s'assemblèrent pour examiner cette affaire. »

XV, 22. « Il plut aux *Apôtres* et aux anciens... »

XV, 23. Décret apostolique : « Les *Apôtres* et les frères anciens aux frères... »

XVI, 4. En Lycaonie, « comme ils (Paul et Barnabé) passaient par les villes, ils leur donnaient à observer les décrets arrêtés par les *Apôtres* et les anciens. »

Dans une occasion où le second auteur semble presque obligé de faire donner à Paul et à Barnabé le nom d'apôtres, il évite soigneusement ce titre. Les Apôtres et anciens de Jérusalem recommandent « nos bien-aimés Barnabé et Paul (1) hommes qui ont

(1) H qui a pour objet de raconter les missions de Paul dit *Paul et Barnabé* (à l'exception de XIII, 2). J. préoccupé de subordonner Paul à Barnabé et aux Apôtres dit *Barnabé et Paul* (à l'exception de XV, 2 et 22).

Digitized by Google

exposé leurs vies... » (xv, 26). Pour J, Barnabé et Paul sont des hommes héroïques, ce ne sont pas des *apôtres*.

VI. — L'Esprit.

Dans H comme dans J il est beaucoup question de l'*esprit*, de l'*esprit saint*. Mais chaque auteur en a une conception différente. Tous deux peuvent se rencontrer dans des tours comme *plein d'esprit saint* ou *parler par l'esprit*. Mais le plus souvent sous l'identité du mot transparaît la diversité de l'idée.

H a la conception paulinienne. L'*esprit* est intérieur à l'homme. Avec l'âme et le corps c'est un élément du composé humain. Organe qui appréhende le divin, par lui s'opère la communion mystique du fidèle et de Jésus. L'*esprit* du croyant et *l'esprit de Jésus* ne font qu'un. Paul vit *en Christ* ; Christ vit dans Paul. La greffe est parfaite.

L'*esprit* est donc une force intérieure, une des puissances de l'âme, une vertu, comme la *foi*, ou la *sagesse*, ou la *joie*, avec lesquelles on aime à l'associer. L'*esprit* est opposé à la chair. Il impose des chaînes que la chair ignore. Il a ses passions à lui, redoutables, transcendantes. Il aime, il s'attriste, il s'irrite. Il est commun à tous ceux qui sont en Christ, mais à des températures diverses. Chez les uns il tiédit, chez les autres il bout.

Voici des exemples caractéristiques de la façon dont l'esprit intervient dans H :

VI, 3. « Cherchez sept hommes d'entre vous pleins *d'esprit et de sagesse*, πνεύματος καὶ σοφίας. »

VI, 5. « Ils choisirent Etienne, homme plein *de foi et d'esprit saint*, πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου. »

VI, 10, D. « Ils (les auditeurs d'Etienne) ne pouvaient pas résister à sa *sagesse* et à *l'esprit* par lequel il parlait, τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι. »

VII, 59 Etienne mourant : « Seigneur Jésus, reçois *mon esprit*, τὸ πνεῦμά μου. »

Digitized by Google

XI, 24. Barnabé « était un homme brave, plein *d'esprit saint et de foi*, πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως. »

XIII, 52. A Antioche de Pisidie « les disciples étaient pleins *de joie et d'esprit saint*, χαρᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου. »

XVI, 7. Paul et Barnabé « essayaient d'aller en Bithynie mais *l'esprit de Jésus*, τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ, ne le leur permit pas. »

XVII, 16. Paul à Athènes. « *Son esprit s'exaspérait en lui*, παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, à voir cette ville pleine d'idoles. »

XVIII, 25. Apollos « était instruit de la *voie du Seigneur* et *bouillant par l'esprit*, ζέων τῷ πνεύματι. » Cette forte expression *bouillir par l'esprit* se trouve dans Paul (*Rom.* XII, 11 τῷ πνεύματι ζέοντες).

XIX, 21. D'Ephèse « Paul décida *par l'esprit*, ἐν τῷ πνεύματι, de se rendre... à *Hiérosolymes*. »

XX, 22. A Milet : « Maintenant voici que *lié par l'esprit* δεδεμένος τῷ πνεύματι, je vais à *Hiérosolymes* (D). »

Dans J, l'esprit est autre chose. Il a le même sens que dans l'Ancien Testament.

L'*Esprit saint* est extérieur à l'homme. C'est un être céleste, brûlant, pesant, issu de Dieu. Il n'a rien de commun avec aucune vertu humaine. Il tombe violemment, parmi la commotion des éléments.

On l'appelle *saint* pour le distinguer d'autres *esprits*, mauvais ceux-là, qui se jettent également sur l'homme.

L'*Esprit saint* est celui qui s'est emparé des prophètes de l'Ancien Testament et a parlé par leur bouche. Puis il a rendu mère la vierge Marie et oint Jésus. Enfin, il est tombé sur les Douze Apôtres, à la Pentecôte. Eux seuls, depuis, ont le pouvoir de le faire tomber par la prière et l'imposition des mains. Tout *esprit* qui n'a pas été authentiquement conféré par les Apôtres ou leurs délégués n'est pas l'*Esprit saint*.

Voici des exemples de cette acception de l'Esprit et des esprits dans J :

I, 16. Pierre : « Il fallait que s'accomplît l'Ecriture qu'a prononcée *l'Esprit saint* par la bouche de David. »

Digitized by Google

II, 2. « Il y eut soudain un bruit du ciel, comme un fort vent qui se lève. Il emplit toute la maison... Ils (les Apôtres) virent des langues distinctes comme de feu ; il s'en posa une sur chacun. Et ils furent tous emplis d'*Esprit saint*. »

IV, 31. « Leur prière faite, le lieu où ils (les Apôtres) étaient rassemblés fut secoué et ils furent tous emplis du *saint Esprit*. »

V, 32. Les Apôtres au sanhédrin : « Nous sommes, nous, témoins de ces choses (résurrection et ascension de Jésus) ainsi que l'*Esprit saint*... » Le témoignage des Apôtres et celui de l'*Esprit saint* sont distingués.

VII, 51. Etienne : « Gens au cou raide... vous résistez toujours à l'*Esprit saint*. »

VIII, 15-19. Pierre et Jésus « prièrent sur eux (les Samaritains) pour qu'ils reçussent l'*Esprit saint*, car il n'était encore tombé, ἐπιπεπτωκός, par aucun d'eux... Ils leur imposèrent les mains et ils recevaient l'*Esprit saint*. Or, Simon, voyant que c'était par l'imposition des mains des Apôtres qu'était donné l'*Esprit saint*, il leur apporta de l'argent en disant : Donnez-moi aussi ce pouvoir, pour que celui à qui j'imposerai les mains reçoive l'*Esprit saint*. »

IX, 17. « Ananias, lui ayant imposé les mains (à Paul) lui dit : ... le Seigneur m'a envoyé pour que... tu sois empli d'*Esprit saint*. »

X, 38. Pierre à Cornélius : « Vous savez... comment Dieu a oint d'*Esprit saint* et de puissance Jésus de Nazareth. »

X, 44. « Pierre disait encore ces mots que l'*Esprit saint* tomba, ἐπέπεσεν, sur tous ceux qui écoutaient la Parole. »

X, 47. « Alors Pierre dit : Peut-on refuser l'eau pour baptiser ceux qui ont reçu l'*Esprit saint*... »

XV, 28. Décret apostolique : « Il a plu à l'*Esprit saint* et à nous... »

XVI, 16-18. A Philippes (épisode ajouté) « Une jeune esclave ayant un *esprit python* nous rencontra. Paul dit à l'*esprit*... »

XIX, 12-16. A Ephèse (épisode ajouté) « On portait de sa peau (de Paul) mouchoirs ou tabliers aux malades... et les *esprits mauvais* sortaient... Quelques exorcistes juifs ambulants entreprirent d'invoquer le nom du Seigneur Jésus sur ceux qui avaient des *esprits mauvais*... Mais l'*esprit mauvais* leur dit... »

XXIII, 8-9. Paul devant le sanhédrin (épisode fictif) « Les Sad-

Digitized by Google

ducéens disent qu'il n'y a ni ange ni *esprit*... Quelques scribes disaient : Si un *esprit* ou un ange lui a parlé... »

XXVIII, 25. Paul aux Juifs de Rome (addition) : « L'*Esprit saint* a parlé à vos pères par le prophète Isaïe. »

Ainsi s'affrontent deux façons d'entendre l'esprit. L'une, psychologique, mystique. L'autre, animiste, populaire. Pour H l'*esprit* est la faculté divine de l'homme. Pour J c'est une chose sacrée dont la manipulation est réservée à la hiérarchie.

Il y a un passage explicite où les deux conceptions se heurtent formellement et à plein. C'est au début du chapitre XIX. Il vient d'être dit par le premier auteur qu'Apollos, l'apôtre d'Ephèse, était « bouillant *par l'esprit*. » Le second prend la balle au bond. Il assène une leçon de doctrine. Belle occasion d'expliquer que l'*esprit* n'a rien à voir avec l'*Esprit saint* :

XIX, 2-6. Paul vint à Ephèse et trouva quelques disciples. « Il leur dit : Avez-vous reçu l'*Esprit saint* et cru qu'il est le propre du Seigneur ? (1) Et eux : Nous n'avons pas même entendu s'il y a un *Esprit saint*... Et Paul, leur ayant imposé les mains, l'*Esprit saint* vint sur eux. »

Apollos avait beau posséder l'*esprit* jusqu'à l'ébullition. Il ne savait rien et n'avait rien pu enseigner de l'*Esprit saint*.

A cet endroit le second auteur ne se borne pas à corriger le premier. Il le prend vivement à partie et le réfute nettement.

VII. — Vie éternelle, Résurrection.

On pourrait marquer d'autres divergences doctrinales entre les deux auteurs. Il suffira ici de se signaler celle qui se rapporte à la résurrection des morts.

(1) Leçon du papyrus Michigan : εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες τὸ ἴδιον τοῦ κυρίου εἶναι. Les autres manuscrits ont seulement πιστεύσαντες. Le Seigneur ici s'entend probablement de Dieu.

Digitized by Google

C'est la question qui a soulevé les plus graves querelles. Justin exclut de l'orthodoxie les chrétiens qui veulent aller au ciel dès leur mort : « Si vous rencontrez des gens qui se disent chrétiens... et qui disent qu'il n'y a pas de résurrection des morts, mais que leurs âmes sont enlevées au ciel dès le moment de leur mort, ne les tenez pas pour chrétiens. » (*Dial.* LXXX, 5).

A ce compte serait condamné l'auteur du troisième évangile, qui fait dire à Jésus, s'adressant au bon larron : « En vérité, je te le dis, *aujourd'hui* avec moi tu seras dans le paradis » (XXIII, 43). Condamné saint Paul, qui dit en termes figurés (II *Cor*, V, 1) :

> Nous savons que si la tente, notre logis terrestre, se brise,
> nous avons de Dieu une maison,
> logis que main ne fit pas, éternel, aux cieux.

Ce qui veut dire en prose : dès la mort nous revêtons notre corps spirituel pour l'éternité.

Une telle croyance n'était possible que si on avait supprimé, ou spiritualisé, les deux objets de l'espérance traditionnelle : la Résurrection des morts et le Jugement final. Il fallait déclarer que la Résurrection et le Jugement avaient déjà eu lieu, mystiquement, dans le chrétien lui-même, comme l'enseigne le quatrième évangile. Dès lors la vie éternelle n'était pas suspendue à des événements futurs. « Vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu » (I Jean V, 13).

Le premier auteur est narrateur plus que théologien. Il laisse percer pourtant qu'il professe la doctrine paulinienne et johannique de la vie éternelle. La Résurrection future des morts n'est pas dans son horizon. Le Jugement, selon lui, n'est pas à attendre. Il est immédiatement prononcé par celui-même à qui la Parole est proposée et qui l'accepte ou la rejette. Et la vie éternelle s'ensuit.

Voici quelques échappées sur sa croyance :

XIII, 46. Paul et Barnabé aux Juifs d'Antioche de Pisidie : « Puisque vous la repoussez (la *Parole du Seigneur*) et que vous ne

Digitized by Google

vous *jugez* pas vous-mêmes dignes de la *vie éternelle*. οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, voici, nous nous tournons vers les païens. »

XIII, 48. Des païens d'Antioche de Pisidie, « tous ceux-là crurent qui étaient *rangés* pour la *vie éternelle*, τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον. »

XIV, 22. En Lycaonie Paul et Barnabé disent aux disciples : « C'est à travers beaucoup de tourments qu'il nous faut entrer au *royaume de Dieu*. » Le royaume de Dieu se confond ici avec la vie éternelle. On y entre à travers les tourments de cette vie, sans qu'il soit question de la résurrection des morts.

Le second auteur est théologien et de la même école que Justin. Il a très à cœur de maintenir ou de restaurer les grosses espérances traditionnelles : la Résurrection des morts matériellement entendue, le Jugement final à quoi tout est suspendu, le règne terrestre du Messie.

Il fait prêcher par les Apôtres et par Paul, la résurrection matérielle des morts suivie du jugement des vivants et morts. Au terme équivoque de *vie éternelle* il préfère celui de *restauration*, ἀποκατάστασις, qui implique la rénovation universelle, sans exclure les mille ans de liesse dans la Palestine régénérée.

III, 20-21. Pierre : « Le Messie qui vous a été préparé, Jésus, que le ciel doit recevoir jusqu'aux temps de la *restauration de toutes choses*, ἀποκαταστάσεως πάντων. »

IV, 2. Les Apôtres « annonçaient... la *résurrection des morts* ».

X, 42. Pierre à Cornélius : « Il (Jésus) nous a ordonné... d'attester qu'il est le *juge*, institué par Dieu, *des vivants et des morts*, κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν. »

XVII, 18. A Athènes on dit de Paul : Il a l'air d'un prêcheur de divinités étrangères, « parce qu'il annonçait Jésus et la *Résurrection*, τὴν ἀνάστασιν. » (glose).

XVII, 31. Paul à Athènes : « Dieu a fixé un jour où il doit *juger en justice l'univers*, κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, par un homme qu'il y a destiné. »

XXIII, 6. Paul devant le sanhédrin : « C'est à cause de l'espérance de la *résurrection des morts* que je suis mis en jugement. »

Digitized by Google

XXIV, 15. Paul à Félix : « J'ai l'espérance... qu'il y aura une *résurrection des justes et des injustes.* »

XXIV, 21. Suite. Mon crime est « le seul mot que j'ai crié quand j'ai comparu devant eux : C'est pour la *résurrection des morts* que je suis en jugement aujourd'hui devant vous. »

XXIV, 25. Paul devant Félix et Drusilla. « Comme il discourait sur... *le jugement à venir*, περὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος, Félix épouvanté... »

Dans l'affaire de Paul la *résurrection des morts* n'a rien à voir. Le second auteur s'est préoccupé surtout de faire professer par Paul un dogme controversé.

VIII. — Interpolations avec reprise.

Appuyé sur les indices qui distinguent le style d'un auteur de celui de l'autre, on peut essayer de délimiter l'œuvre de chacun. Il s'agit de trouver les sutures où sur le texte primitif se cousent les pièces rapportées.

Est-il possible de les déceler ?

La tâche est moins malaisée lorsqu'on a remarqué un procédé dont le second auteur fait un usage assez fréquent. On peut l'appeler l'interpolation avec reprise.

Un récit continu étant donné, dans lequel on veut intercaler un morceau ajouté, il est assez naturel de reproduire, à la fin de l'ajouté, les mots mêmes sur lesquels on a coupé le récit, ou des mots semblables. C'est ce que j'appelle la *reprise*. Elle assure l'enchaînement.

Un exemple simple fera saisir le procédé (1).

VII, 58. Lynchage d'Etienne. « Et l'ayant jeté hors de la ville, *ils lapidaient*, ἐλιθοβόλουν [et les témoins déposèrent leurs manteaux aux pieds d'un jeune homme nommé Saul ; et ils *lapidaient* ἐλιθοβόλουν] τὸν Στέφανον, Etienne qui priait... »

(1) Sur cet exemple et le suivant voir H. H. Wendt. *Die Hauptquelle der Apostelgeschichte* dans *Zeits. f. d. neutest. Wiss.* 1925, p. 293-305.

Digitized by Google

Le texte du premier auteur était : « Et l'ayant jeté hors de la ville ils lapidaient Etienne qui priait... »

Le second a voulu donner un petit rôle à Paul dans la lapidation d'Etienne. Il a coupé le texte à ἐλιθοβόλουν. Il a introduit son interpolation. Et la *reprise* ἐλιθοβόλουν lui a permis de rejoindre le texte.

Ici la reprise est gauche parce que l'interpolation est courte. « Le pauvre Etienne, dit Loisy, semblerait avoir été lapidé deux fois. »

Une fois cette interpolation reconnue, il s'ensuit que son écho, XXII, 20 (dans le discours de Paul à son arrestation) : « Lorsqu'on répandait le sang d'Etienne... j'étais là... gardant les vêtements de ceux qui le tuaient » fait partie lui-même d'une interpolation.

Voici maintenant une autre insertion qui, au lieu d'être d'une seule ligne, s'étend sur quatre chapitres (cent quarante-cinq versets) :

VIII, 4. Après la mort d'Etienne, dispersion de la communauté de *Hiérosolymes*. « *Ceux donc qui avaient été dispersés passèrent*, οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον [annonçant la Parole. Et Philippe... Histoire de Philippe. Conversion de Paul. Miracles de Pierre. Conversion de Cornélius. Justification de Pierre devant la communauté de *Iérousalem*...

XI, 19. *Ceux donc qui avaient été dispersés* par la persécution arrivée à cause d'Etienne *passèrent*, οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες... διῆλθον] ἕως Φοινίκης, jusqu'en Phénicie, à Chypre, à Antioche... »

Le texte du premier auteur était : « Ceux donc qui avaient été dispersés passèrent jusqu'en Phénicie, à Chypre, à Antioche... »

Entre διῆλθον et ἕως Φοινίκης le second auteur a ouvert une grande fenêtre et y a fait passer une longue série d'épisodes à la gloire des Apôtres. Après quoi il a fait soigneusement la reprise : οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες... διῆλθον pour refermer la fenêtre.

Dans cette longue parenthèse on trouve onze fois *Iérousalem*, trois fois *craignant Dieu*, trois fois la *parole de Dieu*, quatre

Digitized by Google

fois les *Apôtres*, au sens restreint, seize fois l'*Esprit saint*, l'*Esprit*, les *esprits*, au sens externe, une fois le *Juge des vivants et des morts*, indices de la rédaction de J.

La légende miraculeuse de Philippe et celle de Pierre sont tirées vraisemblablement d'une source particulière.

Quant à la conversion de Paul (IX, 1-28), elle est prise au premier auteur lui-même qui la fait narrer par Paul à Agrippa (XXVI, 9-20). Le second auteur la met à sa place chronologique. Il en modifie les détails et la conforme à l'orthodoxie par l'invention du personnage d'Ananias et par la présentation de Paul aux Apôtres. Il la racontera encore, d'autre façon, dans le discours fictif de Paul, à son arrestation (XXII, 3-21). De ces trois récits, le prototype est celui du premier auteur (XXVI, 9-20). C'est le seul qui soit conforme au récit même de Paul (*Galates*, I, 13-24). Il n'y est question ni d'Ananias ni de présentation aux Apôtres.

D'autres interpolations avec reprise peuvent être reconnues :

XIV, 6. Après le soulèvement d'Iconion « Ils (Paul et Barnabé) s'enfuirent vers les villes de Lycaonie, Lystre, *Derbé* et alentour et là *ils évangélisaient*, εἰς... Δέρβην... εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν [Et à Lystres... Guérison d'un paralytique. Barnabé et Paul pris pour des dieux. Lapidation de Paul... XIV, 20. Et le lendemain il (Paul) s'en alla avec Barnabé à *Derbé* et *ayant évangélisé*, εἰς Δέρβην · εὐαγγελισάμενοί τε] τὴν πόλιν ἐκείνην, cette ville-ci... ils revinrent à Lystre, Iconion et Antioche. »

Le premier auteur, H, a écrit : « Ils s'enfuirent vers les villes de Lycaonie, Lystre et Derbé ; et ayant évangélisé cette ville-ci, ils revinrent à Lystre... »

J'entrebaille le texte pour y pousser des épisodes de fable. Il se trahit par la forme *Lystres*. Il fait sa reprise avec les mots Δέρβην et εὐαγγελισάμενοι.

La guérison du paralytique est imitée, jusque dans les termes (1), de celle qui a été mise à Jérusalem (III, 2-10). Le

(1) *Boiteux depuis le ventre de sa mère*, ἀπὸ κοιλίας, il *bondit*, περιεπάτει

Digitized by Google

voyage terrestre de Zeus et d'Hermès vient probablement d'Ovide (*Métam.* VIII, 621-726), la lapidation de Paul vient de II *Corinth.* XI, 25 « j'ai été lapidé une fois » (1).

Autre exemple :

XIV, 28. Retour de Paul et de Barnabé à Antioche (de Syrie) « Et *ils passaient un temps assez long* avec les disciples, διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον... [Cependant quelques-uns descendus de Judée... Altercation sur la circoncision. Conférence de *Iérousalem.* Décret apostolique... XV, 35. Cependant Paul et Barnabé *passaient du temps* διέτριβον] ἐν Ἀντιοχείᾳ, à Antioche, enseignant et prêchant avec plusieurs autres la *parole du Seigneur.* »

Le texte de H était : « Et ils passaient un temps assez long avec les disciples à Antioche, enseignant et prêchant avec d'autres la parole du Seigneur. »

J a tranché la phrase avant ἐν Ἀντιοχείᾳ pour faire passer la conférence de *Iérousalem.* Il dit les *Apôtres,* l'*Esprit saint* dans le sens qui lui est propre. Puis pour retrouver le fil de la phrase interrompue, il reprend le mot διέτριβον.

Le décret qui fixe les observances à imposer aux prosélytes païens vient d'une source particulière, peut-être juive. Il est mêlé artificiellement à l'histoire de Paul au moyen d'une réminiscence de l'altercation racontée dans *Galates* II, 11-14.

Autre cas :

XV, 41. Paul part avec Silas. « Et il parcourait la Syrie et la Cicilie, *affermissant les communautés,* ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλεσίας, et parvint aussi à Derbé et à Lystre. [Et voici qu'il y avait un disciple nommé Timothée... Circoncision de Timothée. Promulgation du décret apostolique. XVI, 5. *Les communautés étaient donc affermies,* αἱ μὲν οὖν ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο, et croissaient en nombre chaque jour.] Et ils traversèrent le pays phrygien et galate... »

(1) « Il est étonnant, remarque E. Jacquier (*Les Actes des Apôtres,* Paris, 1926, p. 431), que les Juifs aient pu dans une colonie romaine lapider un citoyen romain sans que les magistrats fussent intervenus. »

Digitized by Google

H : « Et il parcourait la Syrie et la Cilicie, affermissant les communautés et parvint aussi à Derbé et à Lystre. Et ils traversèrent le pays phrygien et galate... »

J a voulu présenter Timothée dont il sera question plus loin (XVII, 14). Il en profite pour glisser dans la main de Paul le couteau de la circoncision et le rouleau du décret apostolique. Il se trahit par *Lystres*, *Iérousalem*, *Apôtres*. Il reprend le récit en mettant au passif l'expression : *affermissant les communautés* et en l'arrondissant.

Autre cas :

XVII, 10. A Thessalonique, après que Jason a donné caution. « *Et les frères aussitôt firent partir* de nuit *Paul*, οἱ δὲ ἀδελφοὶ εὐθέως... ἐξέπεμψαν τὸν Παῦλον [et Silas pour Bérée... Prédication à Bérée, troublée par les Juifs de Thessalonique... 14. *Et aussitôt les frères firent partir Paul*, εὐθέως δὲ... τὸν Παῦλον ἐξαπέστειλαν οἱ ἀδελφοὶ] πορεύεσθαι ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν, pour qu'il aille jusqu'à la mer mais Silas et Timothée restèrent là. »

H : « Les frères aussitôt firent partir de nuit Paul pour qu'il aille jusqu'à la mer mais Silas et Timothée restèrent là. »

J emmène Paul à Bérée pour expliquer que plus loin (XX, 4) un des compagnons de Paul soit Sopater de Bérée. Il compose à peu de frais une notice sur Bérée en démarquant celle qui se rapporte à Thessalonique (conversion de *femmes de qualité* et d'hommes *en certain nombre*). Il envoie à Bérée les Juifs de Thessalonique pour provoquer le départ de Paul. Par ce détour il embrouille l'itinéraire de Paul et de ses compagnons.

Autre cas :

XVIII, 18. Départ de Paul de Corinthe. « Paul, après être resté encore bien des jours, *prenant congé*, ἀποταξάμενος, fit voile vers la Syrie [et avec lui Priscilla et Aquila] s'étant rasé la tête à Kenchrées parce qu'il avait fait un vœu. [Et ils arrivèrent à Ephèse... 21. Et *prenant congé*, ἀποτάξαμενος] καὶ εἰπών, et disant : (D) Il faut absolument que je fasse la fête prochaine à Hiérosolymes. »

Digitized by Google

H : « Paul, après être resté encore bien des jours, prenant congé fit voile vers la Syrie, s'étant rasé la tête à Kenchrées parce qu'il avait fait un vœu, et disant : Il faut absolument que je fasse la fête prochaine à Hiérosolymes. » Paul cinglait directement de Corinthe en Syrie.

J le détourne par Ephèse, pour enlever à Apollos la priorité de l'apostolat en Asie et pour déposer Priscilla et Aquila (1) qui transmettront à Apollos la doctrine orthodoxe (la Voie de Dieu). Il reprend ἀποτάξαμενος et l'applique au départ d'Ephèse. Le crochet par Ephèse est imaginé par lui.

Autre cas encore :

XXI, 34. Arrestation de Paul. « Ne pouvant rien savoir de certain à cause du tumulte, il (le tribun) *ordonna de le conduire au quartier* ἐκέλευσεν ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς τὴν παρεμβολήν. [Mais lorsqu'il fut sur les degrés... Le tribun lui demande s'il n'est pas l'Egyptien, agitateur connu.

Paul fait un discours au peuple. Il déclare au tribun qu'il est citoyen romain. Il comparait devant le sanhédrin. Nouveau tumulte... XXIII, 10. Le tribun craignant que Paul ne fut mis en pièces par eux *ordonna... de le conduire au quartier*, ἐκέλευσεν... ἄγειν... εἰς τὴν παρεμβολήν. La nuit suivante le Seigneur se présenta à lui...] Le jour venu les Juifs firent un rassemblement et s'engagèrent par serment... »

H : « Ne pouvant rien savoir de certain, il ordonna de le conduire au quartier. Le jour venu les Juifs firent un rassemblement et s'engagèrent par serment... »

J brise le récit, trop simple à son goût. Il bourre la soirée et la nuit d'événements dramatiques : discussions de Paul avec le tribun, discours au peuple, préparatifs de flagellation, séance du sanhédrin, apparition de Jésus. Il glane dans Josèphe (*Ant.*

(1) J dit *Priscilla et Aquila* (XVIII, 18. 26) tandis que H dit *Aquila et Priscilla* (XVIII, 2). J paraît avoir un intérêt particulier pour Priscilla, peut-être en raison d'un tombeau vénéré à Rome. L'insertion de Priscilla et Aquila est si gauche qu'on dirait que c'est Aquila qui s'est rasé la tête.

Digitized by Google

XX, 8, 6) la réminiscence bizarre de l'agitateur égyptien. Il dit quatre fois *Iérousalem*. Il fait prêcher par Paul la résurrection des morts, lui fait répéter le récit orthodoxe de sa conversion et redire son prétendu rôle à la lapidation d'Etienne.

Ayant quitté le texte de H sur un tumulte populaire, il soulève un tumulte au sanhédrin, afin de ramener le récit au même point, et Paul au quartier.

Chose curieuse le même raccord habile, tumulte dédoublé, tumulte populaire repris par un tumulte au sanhédrin, se voit dans une autre interpolation où la *reprise* pour être faite avec d'autres termes, n'est pas moins manifeste :

VI, 12. Soulèvement contre Etienne. « Et arrivant *ils le saisirent tous*, συνήρπασαν αὐτὸν [et le conduisirent au sanhédrin. Grand discours d'Etienne au sanhédrin... VII, 57. Et *ils s'élancèrent ensemble sur lui*, ὥρμησαν ὁμοθυμαδὸν ἐπ' αὐτὸν] καὶ ἐκβαλόντες, et l'ayant jeté hors de la ville, ils le lapidaient. »

H : « Et arrivant ils le saisirent tous et l'ayant jeté hors de la ville, ils le lapidaient. »

J, pour placer un discours théologique d'Etienne, convoque le sanhédrin. A un lynchage il donnera de la sorte un faux air de lapidation judiciaire. Après le discours il excite un second tumulte, pour faire sa *reprise*.

IX. — Autres enclaves.

Les interventions du second auteur ne sont pas toutes signalées par une *reprise*. Il est d'autres enclaves qu'on peut délimiter sans trop de peine.

XI, 27. « Descente de prophètes de *Hiérosolymes* à Antioche. L'un d'eux nommé Agabos signifia par l'esprit qu'il y aurait une grande famine dans tout l'univers. [Elle arriva sous Claude... Barnabé et Paul portent des secours aux frères de *Iérousalem*. Hérode

Digitized by Google

Agrippa fait périr Jacques et emprisonner Pierre. Sa mort. Retour de Barnabé et de Paul]. XIII, 1. Or il y avait à Antioche, dans la communauté des prophètes et des docteurs... »

Ici le texte du premier auteur a été brutalement disloqué. Il faut le rétablir dans sa vraie suite : D (1) « En ces jours des prophètes descendirent de Hiérosolymes à Antioche et il y eut grande allégresse. Pendant que nous étions assemblés, l'un d'eux nommé Agabos signifia par l'esprit qu'il y aurait une grande famine dans tout l'univers. Or il y avait à Antioche, dans la communauté, des prophètes et des docteurs : Barnabé, Syméon dit Niger, Lucius le Cyrénéen, Manahen, frère de lait du tétrarque Hérode, et Saul. Comme ils célébraient le culte du Seigneur et jeûnaient, l'esprit saint dit : Séparez-moi Barnabé et Saul pour l'œuvre où je les ai appelés. »

La grande *famine* dont parle Agabos est une allusion à l'oracle d'Amos VIII, 11 (grec) :

> Voici, des jours viendront, dit le Seigneur,
> où j'enverrai famine sur la terre,
> non famine de pain, ni soif d'eau,
> mais famine d'entendre la parole du Seigneur.

Voilà pourquoi l'annonce de cette famine est faite dans une *grande allégresse*. Et c'est pour secourir cette famine que Barnabé et Paul partent pour faire entendre au monde la *parole du Seigneur*.

Platement, le second auteur a entendu la famine au sens matériel. Il l'a identifiée à une famine dont parle Josèphe (*Ant.* XX, 2, 6). Il fait porter des secours aux faméliques par Barnabé et Paul. Il loge ce qu'il sait de l'emprisonnement de Pierre et de la mort d'Hérode. Son obtuse insertion fait souffrir le texte qu'elle déchire.

Autre cas :

XIII, 6. Paul et Barnabé à Chypre. « Ayant traversé toute l'île

(1) Dans ce passage le texte de D est meilleur que celui de B.

Digitized by Google

jusqu'à Paphos, ἄχρι Πάφου [ils rencontrèrent un magicien... Paul le frappe de cécité et convertit le proconsul Sergius Paulus] 13. ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ τῆς Πάφου, et s'étant embarqués de Paphos, Paul et ses compagnons allèrent à Pergé de Pamphylie. »

H : « Ayant traversé toute l'île jusqu'à Paphos et s'étant embarqués, Paul et ses compagnons allèrent à Pergé de Pamphylie. »

J enlumine ce simple itinéraire d'épisodes de grosse hagiographie : Paul plus fort que le magicien, conversion du proconsul émerveillé.

Autre cas :

XIII, 14. « Mais eux, partis de Pergé, arrivèrent à Antioche Pisidienne et, *étant entrés dans la synagogue le jour du sabbat* ἐλθόντες εἰς τὴν συναγωγὴν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων [ils s'assirent... Discours de Paul... Comme ils sortaient] 42. παρεκάλουν εἰς τὸ μεταξὺ σάββατον λαληθῆναι αὐτοῖς ῥήματα [ταῦτά]. »

H : « Et étant entrés dans la synagogue le jour du sabbat ils demandèrent pour le sabbat suivant à leur dire quelques mots. » Procédure toute naturelle.

J, avec moins de vraisemblance, fait prononcer immédiatement par Paul un grand discours. Par suite de cette enclave et par l'addition du mot ταῦτά, le verbe παρεκάλουν perd son sujet naturel (Paul et Barnabé) pour chercher un sujet sous-entendu (les chefs de la synagogue ?) « ils (?) demandèrent que le sabbat suivant leur fussent dites *les mêmes choses.* »

Autre cas :

XVI, 14. A Philippes. Après le baptême de Lydia. « Elle nous invita, disant : ... *Entrez dans ma maison,* εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκόν μου, et restez-y. Et elle nous força. [Et il arriva qu'une jeune esclave... Exorcisme de la pythonisse. Emprisonnement de Paul et de Silas. Tremblement de terre, chaînes qui tombent. Conversion du geôlier. Excuses des préteurs. 40. Et étant sortis de la prison] εἰσῆλθον πρὸς τὴν Λυδίαν, ils *entrèrent* chez Lydia. »

Digitized by Google

H : « Entrez dans ma maison et restez-y. Et elle nous força. Et *nous entrâmes* chez Lydia. »

Entre l'invitation de Lydie qui prie d'entrer chez elle et l'entrée même le second auteur a trouvé moyen d'intercaler une suite d'événements prodigieux. Paul se joue des préteurs.

Paul était-il citoyen romain ? Il n'y fait aucune allusion dans dans ses épitres. On peut en douter quand on constate que la qualité de citoyen romain ne lui est donnée qu'ici et dans un épisode de même nature qui orne le récit de son arrestation à Jérusalem (plus haut, p. 38).

Autre cas :

XVII, 18, 34. Paul à Athènes. — Texte primitif de H : « Quelques-uns aussi des philosophes épicuriens et stoïciens discutaient avec lui. Les uns disaient : Que veut dire ce rabâcheur ? Les autres : Il a l'air d'un prêcheur de divinités étrangères. [ ] Mais quelques hommes dont l'idée lui est donnée par le nom de Dionysos l'Aréopagite une femme nommée Damaris, quelques autres. »

J accroche à la phrase : « Il a l'air d'un prêcheur de divinités étrangères » une explication assez saugrenue : « parce qu'il prêchait Jésus et la *Résurrection.* » Il compose, comme un exercice d'école et non sans talent, un discours de Paul à l'Aréopage, dont l'idée lui est donnée par le nom de Dionysios l'Aréopagite qu'il trouve dans le récit original.

Autre cas :

XIX, 1, 7. Apollos est parti d'Ephèse pour Corinthe. — Texte de H : « Il arriva, pendant qu'Apollos était à Corinthe, que Paul, après avoir traversé les hauts pays, vint à Ephèse et trouva quelques disciples. [ ] Ils étaient en tout, d'hommes, une douzaine. »

Entre la mention des disciples et l'évaluation de leur nombre, J leur fait donner par Paul la collation du *saint Esprit,* selon le rite apostolique.

Digitized by Google

Autre cas :

XIX, 10, 20. A Ephèse. — Texte de H : « (Paul) sépara les disciples et discourut chaque jour dans la *schola* de Tyrannos. Cela eut lieu pendant deux ans, de sorte que tous les habitants de l'Asie entendirent la *parole du Seigneur*, Juifs aussi bien que Grecs. [ ] Ainsi par la puïssance du Seigneur la Parole croissait et prenait force. »

Entre les deux dernières phrases le second auteur glisse une histoire d'exorcisme, telle qu'il les aime (exorcistes juifs rossés par l'*esprit* qu'ils invoquent) (1) et un exemple à imiter (grand autodafé de livres magiques).

Autre cas encore :

XXIV, 8, 22. Réquisition de Tertullus contre Paul, devant Félix. — Texte de H : « Par lui (le tribun Lysias (2)) tu pourras toi-même en l'interrogeant vérifier ce dont nous l'accusons (Paul). Et les Juifs aussi appuyèrent, affirmant que c'était ainsi. [ ] Et Félix les ajourna... en disant : Quand le tribun Lysias sera descendu, je jugerai votre affaire. »

Entre la réquisition des Juifs et la réponse de Félix, le second auteur introduit un plaidoyer de Paul (en la forme *Iérousalem*) pour lui faire professer par deux fois la résurrection des morts.

X. — Le premier auteur.

Il ne s'agit point ici d'établir jusqu'au détail la séparation des deux textes. C'est l'affaire d'une édition. J'ai mené la séparation jusqu'au point où il devient possible de prendre une vue d'ensemble des deux auteurs.

(1) Comparer l'exorcisme de la pythonisse de Philippes (XVI, 16-19), la cécité infligée au magicien de Chypre (XIII, 6-12). J a souci de prouver que Paul dispose de plus de pouvoir que les magiciens païens ou juifs.

(2) D'après le texte de Ψ (Mont-Athos). Voir Loisy, p. 856.

Digitized by Google

Le premier est un homme de plein air. Il a une connaissance remarquable, qui semble directe, des choses de la Méditerranée, particulièrement des itinéraires marins.

Il explique le cabotage d'Asie-Mineure. Il sait que de Milet on va à Cos d'une traite, que les escales suivantes sont Rhodes, Myra, Patara, que de Patara à Tyr, on voit l'île de Chypre et on la laisse à bâbord. Il sait que de Troas à Assos la route est plus courte que la mer, que de Samos à Milet on fait échelle au cap Trogilion, que de Pouzzoles à Rome la route passe au Forum d'Appius et à Tres Tabernae.

Il connaît bien les villes et les autorités constituées. Il sait qu'à Thessalonique les magistrats s'appellent *politarques*, qu'à Corinthe il y a un proconsul, à Malte un *premier* et qu'à Ephèse c'est le *grammateus* qui fait tout.

A propos d'Athènes il emploie un mot de l'argot athénien : σπερμολόγος, ramasse-bourdes, pie borgne. Il connaît la liberté d'allure des femmes de Macédoine, la méfiance des Athéniens pour les divinités étrangères, l'usage des baraques volantes sur le champ de foire de Corinthe. Il a vu, n'en doutons pas, les petits temples d'argent qu'on vend comme souvenirs aux pèlerins d'Ephèse et entendu l'invocation hurlée sans fin : *Grande Artémis des Ephésiens* !

En matière de navigation il est d'une surprenante compétence, qui n'est pas celle d'un simple passager. Il cite par leur nom et leur action les vents, Lips, Choros, Notos et cet Euraquilon inconnu par ailleurs, qui a été trouvé sur une rose des vents gravée sur le forum de Dougga. Il sait que tel port de Crète est sous le Lips et le Choros. Il use avec aisance de tous les termes nautiques. Il désigne par le mot technique les agrès du navire : la voile de misaine, les gouvernails d'avant, les frettes, la sonde, l'ancre flottante, la planche de sauvetage. Il sait qu'en cas de typhon on retire la chaloupe de la traîne, qu'on ceintre le bateau en faisant passer sous la carène des grelins qu'on raidit avec les cabestans, pour soutenir les bordages menacés de se délier, et qu'on fait flotter à l'arrière une longue pièce de bois pour ralentir

Digitized by Google

la dérive (XXVII, 16-17). Il connaît la manœuvre pour échouer sans trop de risque : jeter par dessus bord la cargaison, larguer les ancres d'arrière, plonger les deux gouvernails de proue, border la petite voile d'avant pour donner de l'erre au navire, qui est poussé vivement dans la direction souhaitée (XXVII, 39-40).

Si l'on juge de la profession de l'auteur par ce dont il aime parler, on pense à quelque patron de navire, à un capitaine au long cours.

Quant à ses croyances religieuses, bien qu'il n'ait guère l'occasion de les exposer, tout fait voir qu'il est de tout son cœur attaché à la doctrine de Paul.

Il se propose de raconter les exploits de Paul. Il ne décrit rapidement le groupe *helléniste* de Hiérosolymes et la communauté d'Antioche que pour introduire l'histoire de Paul et la rattacher à l'évangile. Paul est son héros. Les autres sont des comparses.

Sur le sens des mots *apôtres*, *esprit*, *vie éternelle* il est profondément d'accord avec Paul. Il n'est pas seulement le biographe de Paul : il est un paulinien exalté et convaincu.

Il ne fait pas allusion aux épîtres de Paul. Pourtant son récit semble parfois conduit pour leur servir d'avant-propos. L'épisode d'Apollos serait un hors-d'œuvre s'il n'était destiné à rendre intelligible ce que Paul dit d'Apollos au début de I *Corinthiens*. Les épîtres aux Thessaloniciens sont éclairées de biais par la notice sur la prédication de Paul, de Silas et de Timothée à Thessalonique et par la mention d'un arrêt de Paul à Athènes. Le récit de l'émeute d'Ephèse aide à comprendre la seconde épître aux Corinthiens. L'épître aux Romains est expliquée par le projet que dès Ephèse Paul formait d'aller à Rome (XIX, 21. Cf. *Rom.* I. 13).

Certes la description des voyages de Paul, si vive, si directe, si dégagée, a son intérêt en soi. Mais elle n'est pas impropre à faire une introduction historique à la collection des lettres de Paul. Le narrateur s'arrête fort brusquement au moment où il a installé Paul à Rome, dans son locatis, comme s'il lui suffisait d'avoir préparé un cadre historique aux dernières épîtres.

Digitized by Google

L'orientation de fond de son récit est de montrer comment le christianisme s'est séparé du judaïsme. Dans chaque ville Paul interpelle les Juifs d'abord. Qu'il fasse des recrues ou qu'il soit repoussé, il se tourne bientôt vers les Grecs, c'est-à-dire les demi-prosélytes. Avec eux il fait un schisme déclaré. Il les *sépare* (ἀφώρισεν τοὺς μαθητάς, XIX, 9).

L'esprit de la narration est antijuif. Les Juifs sont pleins de jalousie (XIII, 45 ; XVII, 5). Avec un aveugle acharnement ils cherchent à faire condamner Paul par les magistrats païens, politarques de Thessalonique, proconsul d'Achaïe, procurateur de Judée. Partout ils complotent contre lui. Il n'est pas de perfidie qu'ils n'imaginent pour le faire périr. A Jérusalem, ils s'embusquent en jurant de ne rien manger ni boire qu'ils ne l'aient tué. Dans l'histoire de Paul ils tiennent le rôle ténébreux, un peu monotone, des traîtres.

Une des singularités de l'auteur est l'emploi qu'il fait par moments de la première personne. De temps en temps il dit *nous*, soit qu'il copie, sans avertir, un document où *nous* était employé, soit que par un artifice littéraire, usuel dans les périples, il attribue le récit à un témoin oculaire (1). Le mélange de la première et de la troisième personne ne choquait pas le lecteur antique (2).

Ce qui est plus insolite, c'est que celui qui dit *nous* reste dans l'ombre et ne se nomme pas. Le *nous* apparaît dès Antioche si, comme il est probable, le texte de D est le bon à XI, 28 : « Lorsque *nous fûmes assemblés*, l'un (des prophètes) nommé Agabos signifia par l'esprit qu'il y aurait une grande famine dans tout l'univers. » Le garant du récit paraît donc être un disciple anonyme qui a fait partie avec Paul de la communauté d'Antioche (3) et, sans jamais se découvrir, l'accompagne ensuite dans

(1) Les histoires de tempête et de naufrage dans une île déserte étaient un véritable genre littéraire. Voir Henry J. Cadbury. *The Making of Luke-Acts*. Londres 1927, p. 144.

(2) E. Norden. *Agnostos Thèos* Leipzig, 1913, p. 313 s.

(3) Les événements de la vie de Paul antérieurs aux réunions d'Antioche sont mis dans la bouche de Paul lui-même (discours devant Agrippa, XXVI).

Digitized by Google

ses voyages, et jusqu'à Rome. Aux côtés de Paul il tient presque le même rôle que tient auprès de Jésus, dans le quatrième évangile, le *disciple bien-aimé*. Dans les deux cas l'anonymat semble répondre à un secret dessein de l'auteur.

La forme *nous* ne distingue pas, de façon absolue, le premier auteur, car le second l'emprunte quelquefois, pour enchaîner (par exemple XVI, 16 ; XXI, 12). D'autre part la troisième personne a pu être substituée par endroits à la première par le second auteur ou par les copistes (par exemple XVI, 8 κατέβησαν, où Irénée lit : *nos uenimus*).

Bref le premier auteur se profile comme un homme de mer, qui a bourlingué en Méditerranée, qui est brouillé avec les Juifs et qui s'est attaché à faire revivre dans son milieu réel Paul, dont il embrasse passionnément la doctrine et dont il insinue, sans l'affirmer, qu'il est le principal disciple.

XI. — Le second auteur.

Le second auteur donne la réplique au premier. Il est en contraste avec lui par la personnalité, les sentiments, les dogmes, le dessein.

Il apparaît comme un homme de bibliothèque et d'air confiné, plus façonné par le papyrus que par la vie, savant et crédule à la fois, copieur de Bible, dénicheur et rapiéceur de livres. Il a la haine et la crainte de la magie et des grimoires magiques. Mais il a le talent d'inventer les plus gros prodiges et de les croire.

C'est un scribe chrétien. Aucun rabbin juif ne lui en remontrerait. Il sait la Septante sur le bout du calame. Dès qu'il écrit, les citations, allusions, réminiscences bibliques coulent de source. Les histoires de la Bible grecque, le deuxième livre des Maccabées en particulier, lui fournissent des modèles de narration grave sans sècheresse, édifiante sans fadeur.

Il a butiné aussi le reste de la littérature juive. Il a lu la vie de Moïse, telle que Philon et Josèphe l'ont romancée. De l'emprisonnement de Joseph dans les *Testaments des douze patriarches* il

Digitized by Google

a fait l'emprisonnement de Paul et de Silas à Philippes. Il fait crever Judas par le milieu, à la façon de Nadad, dans l'histoire d'Ahikar (1).

L'*Archéologie juive* de Flavius Josèphe est son arsenal. Il y va querir des détails topiques sur Jérusalem et des précisions historiques parfois malheureuses. Il y prend, de mémoire, Theudas et Juda le Galiléen, dont il embrouille les dates (V, 36-37). Il y prend aussi la famine survenue sous Claude, la mort d'Hérode Agrippa qu'il agrémente avec la mort d'Antiochos, Ananias, le convertisseur d'Izate dont il fait celui de Paul, le magicien chypriote Atomos (Ἔτοιμας XIII, 8, D) et cet Egyptien que le tribun de Jérusalem cite à Paul hors de propos.

Sa culture n'est pas toute juive. Il a pratiqué les poètes grecs. Il fait réciter par Paul à Athènes un vers du poème d'Epiménide, *Minos*, où il est question du prétendu tombeau de Zeus en Crête :

> Ils t'ont fait un tombeau, ô toi le Saint et le Haut,
> les Crétois toujours menteurs, méchantes bêtes, ventres voraces.
> Mais tu n'es pas mort ; tu vis, tu es debout à jamais,
> *car en toi nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes !* (2)

Il lui fait ajouter un demi-vers d'Aratos : « En tout nous avons tous besoin de Zeus, *car de sa race aussi nous sommes* ». Tout le discours qu'il lui fait prononcer, à l'imitation peut-être d'Apollonios de Tyane, est un modèle irréprochable de rhétorique stoïcienne.

Ailleurs il lui fait dire : Tarse, *ville non sans renom*, comme Euripide dit : Delphes, *ville non sans renom*. Aux *Bacchantes* d'Euripide il paraît emprunter le miracle de gens emprisonnés,

(1) W. K. L. Clarke dans *The Beginnings of Christianity* ed. by Foakes-Jackson and K. Lake, II, Londres 1922, p. 77-78.

(2) Ces vers n'ont été conservés qu'en traduction syriaque (Rendel Harris, *St. Paul and greek litterature, Woodbrooke Essays* nº 7 Cambridge 1927, p. 7). Le second vers : *les Crétois toujours menteurs, méchantes bêtes, ventres voraces* est cité dans l'Epître à Tite, 12, ce qui est une présomption d'identité entre l'auteur des Pastorales et le second auteur des Actes.

Digitized by Google

dont les chaînes se brisent (Pierre, XII, 7 ; Paul, XVI, 26 ; *Bacch.* 443).

Il est loin d'être seulement un *arétalogue*, naïf compilateur d'histoires merveilleuses. Avant tout il est homme d'église, prudent, pieux, profond, doué d'un génie politique juste, qui voit clair et loin. Sa librairie est au service du gouvernement des âmes.

Ayant assumé la tâche de remanier à fond l'histoire de Paul, il a pris résolument de grands partis.

C'était l'histoire de la façon dont les chrétiens avaient rompu avec les Juifs. Entendu. Il fallait la compléter en montrant que les chrétiens avaient emporté tout l'héritage des Juifs.

Notre rabbin chrétien veut bien tourner le dos aux Juifs mais après les avoir entièrement dépouillés. Il défend l'ingénieux système d'après lequel le même Esprit saint qui a agité autrefois les prophètes hébreux a été transmis à Jésus puis aux Apôtres puis aux successeurs de ceux-ci. La parole de Dieu reprend. La continuité est établie entre l'ancienne et la nouvelle loi. Les chrétiens sont le véritable Israël. Et les Juifs sont laissés à la porte de leur propre religion.

Cet utile système permet aux chrétiens de s'emparer de toutes les écritures juives, à seule charge de les interpréter de façon nouvelle. Il leur permet encore de revendiquer, devant l'autorité romaine, les privilèges légaux des Juifs. Il leur procure, dans les conflits avec la police impériale, un spécieux moyen de défense.

Aussi le néo-juif est-il préoccupé de montrer que Jésus a été prédit par les prophètes juifs, que Jésus, les Apôtres, Paul ont été de bons juifs, les meilleurs des Juifs. Ananias, qui a converti Paul était un homme « pieux selon la loi, εὐλαβὴς κατὰ νόμον », XXII, 12. Scandalisé de ce que le premier auteur passait sous silence « la loi et les prophètes », le second s'y réfère le plus souvent qu'il peut. Il amène vingt-huit citations formelles de la Bible et des allusions sans nombre. Alors que le premier auteur ne parlait des Juifs qu'en mauvaise part, il emploie le mot *Israël* avec componction, comme un vrai juif.

Digitized by Google

A l'égard de Paul et des épîtres de Paul, il sent qu'il y a un danger à conjurer.

Dans le livre dont il fait la revision la prépondérance donnée à Paul est en opposition avec le système de la tradition apostolique. Il importe donc de contrebalancer le personnage de Paul par un autre. C'est ce qui est réalisé dans la première partie du livre refait. Pierre prend autant d'importance fictive que Paul a eu d'importance réelle. Le livre de l'Apôtre devient le livre des Apôtres.

Qu'on sache bien que Paul a été dûment présenté aux Apôtres, qu'il a conféré à son tour l'Esprit sain, après l'avoir légitimement reçu. Il n'a jamais eu avec les Apôtres la moindre difficulté. Il a mis tout son zèle à faire appliquer leurs décrets. Il ne s'est écarté en rien de leur enseignement. S'il dit le contraire, qu'on ne l'écoute pas ! Paul était de l'avis de Pierre, Pierre de l'avis de Paul. Par une opération de conciliation assez rude l'ordre est rétabli aux origines de la foi. Tout est remis au droit alignement.

Quant aux épîtres, notre auteur y pique un détail à l'occasion (1) mais il reste étranger à leur doctrine propre. Loin de leur apporter sa caution, il leur administre un correctif. Il dément formellement l'épître aux Galates et le récit que Paul fait sous serment de sa conversion. C'est parce qu'il ne trouve pas Paul assez chaud pour la résurrection matérielle des morts, qu'il lui fait prêcher à tout propos ce dogme fondamental de l'orthodoxie.

Il n'admire Paul qu'avec restriction. Il se défie de sa théologie trop hardie, de sa gnose trop subtile. Il préfère une doctrine plus massive et plus commune « Tu délires, Paul ; trop de savoir te tourne la tête. » Ce sont les mots qu'il fait adresser à Paul par Festus et qu'il lui adresse en sourdine pour son propre compte.

(1) Par exemple l'évasion de Paul à Damas dans un panier (IX, 24-25. Cf. II *Cor* XI, 32). Voir aussi plus haut p. 36.

Digitized by Google

En résumé, des deux auteurs, l'un tire à hue, l'autre tire à dia. Leur œuvre composite serait un monstre si les intimes contradictions qui sont l'achoppement logique des livres philosophiques n'augmentaient pas au contraire la valeur efficace des livres religieux.

XII. — Conjectures.

Familiarisés avec les traits personnels des deux auteurs, pouvons-nous tenter une identification ? Je donnerai une simple indication, sans appuyer.

Nous connaissons un capitaine de navire (ναύτης, *nauclerus*), génie religieux de premier rang, qui a voulu couper le christianisme du judaïsme, qui s'est fait le grand disciple de Paul et le premier éditeur des épîtres de Paul. C'est Marcion. Ne répond-il pas au signalement du premier auteur ?

L'histoire de Paul prendrait une place naturelle entre l'*Evangile* de Marcion dont elle est la suite et l'*Apostolicon*, recueil des épîtres pauliniennes, auquel elle servirait de notice préliminaire presque indispensable.

Nous connaissons d'autre part un fonctionnaire de la communauté de Rome, féru de Bible, homme pratique, secrétaire habile, qui, vers 140, avait pour charge ordinaire d'écrire aux autres communautés (1). C'est Clément, l'auteur à qui est attribué la lettre anonyme de la communauté romaine aux Corinthiens (2).

L'épître de Clément et la seconde rédaction du livre des Actes ont une saisissante identité de doctrine. Elles ont aussi de secrètes harmonies. Elles ont la même légende équilibrée de Pierre et de Paul : « Le livre des Actes présente les deux Apôtres dans le plan où les conçoit la tradition romaine... La même tradition se trouve en raccourci mais tout aussi nette pour qui

(1) Hermas. *Vis.* II, 4, 3.

(2) Sur la date de l'épître de Clément voir plus bas H. Delafosse. *L'épître de Clément Romain aux Corinthiens.*

Digitized by Google

sait lire dans l'épitre de Clément » (1). Des deux côtés, même zèle immodéré pour la résurrection des morts. Des deux côtés, indice révélateur, un curieux petit conglomérat biblique : *J'ai trouvé David, homme selon mon cœur* où se combinent le Psaume LXXXIX, 21 (*j'ai trouvé David...*) et I *Samuel* XIII, 14 (*David, homme selon mon cœur*) (*Act.* XIII, 22 ; *Clément* XVIII, 1).

Le second auteur des Actes des Apôtres paraît être aussi le correcteur des épîtres pauliniennes (2) l'auteur ou le correcteur des épîtres pastorales (3), le second rédacteur du quatrième évangile (4). Tout ce grand travail de refonte, d'adaptation, d'atténuation, appliqué à plusieurs livres éclatants et forts mais dangereux, ne pourrait-il être l'œuvre opportune du sage Clément ?

Quant à Luc, c'est le nom qui a été mis en avant après l'achèvement du livre pour désigner le disciple de saint Paul qui dit *nous* en certains passages et que le premier auteur avait laissé anonyme. Ce nom figurait dans l'épitre aux Colossiens (IV, 14) et dans l'épitre à Philémon (24). Au premier endroit fut ajoutée la désignation de *médecin bien-aimé*, ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός, qui donne une précision intéressante mais peu sûre (5). Luc, prétendu médecin de saint Paul, devint le commun prête-nom des deux auteurs qui, l'un combattant l'autre, ont bâti les Actes des Apôtres.

P.-L. Couchoud et R. Stahl.

(1) Loisy, p. 117.
(2) Voir *La première édition de saint Paul* dans la *Revue de l'hist. des relig.* 1926 p. 259.
(3) Voir plus haut p. 18 et p. 48, n. 2.
(4) Voir H. Delafosse. *Le quatrième évangile*, Paris 1925 p. 47-127.
(5) *La première édition de s. Paul*, p. 260.

Digitized by Google

LA LETTRE DE CLÉMENT ROMAIN AUX CORINTHIENS

La lettre de Clément Romain aux Corinthiens a été écrite à la suite de graves troubles survenus dans l'église de Corinthe. Les chrétiens de cette ville avaient destitué leurs ministres et établi à leur place des hommes qui les avaient séduits. La lettre de Clément leur montre la faute dont ils se sont rendus coupables et les conjure de rentrer dans le droit chemin dont ils se sont écartés. Elle exhorte aussi les ministres intrus à céder la place aux ministres destitués et à se retirer.

Jusqu'en 1875 on ne connaissait la lettre de Clément Romain que par le manuscrit grec *Alexandrinus*, dans lequel manquaient six chapitres situés à la fin de la lettre (de LVII, 6 à LXIII inclusivement). Depuis 1875 ont été publiés successivement un second manuscrit grec, une version latine, une version syriaque et une version copte qui (cette dernière version exceptée) donnent le texte complet.

I. — *Elle est écrite au nom de l'église romaine.*

Voici le titre de la lettre :

L'église qui habite Rome à l'église qui habite Corinthe. Aux élus sanctifiés selon la volonté de Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ.

Voici le début :

Les calamités soudaines et réitérées qui nous ont frappés sont cause, frères, que notre attention se tourne un peu tard vers votre

Digitized by Google

situation regrettable, bien-aimés, vers cette sédition déplacée chez les élus de Dieu, odieuse et impie que quelques hommes téméraires et insolents ont soulevée...

Et voici la fin :

Nous avons envoyé vers vous des hommes fidèles et sages qui, depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse, ont vécu sans reproche au milieu de nous. Ils seront témoins entre vous et nous. Nous avons agi ainsi pour vous montrer que toute notre préoccupation a été et est de voir la paix rentrer promptement chez vous. Que Dieu qui voit tout, qui est le maître des esprits et le seigneur de toute chair, qui a choisi le Seigneur Jésus-Christ, qui nous a choisis par son intermédiaire pour être son peuple particulier, donne à toute âme qui invoque son nom glorieux et saint la foi, la crainte, la paix, la patience...

Dans les lignes qui précèdent l'église romaine, c'est-à-dire la communauté des chrétiens de Rome, a seule la parole, est seule à intervenir. La lettre nous donne, d'un bout à l'autre, le même spectacle. Denys de Corinthe, qui la mentionne vers 170, nous dit qu'elle a été rédigée par Clément. Son renseignement doit être exact. Mais nous constatons que, pas une seule fois, le rédacteur ne se montre ni même ne se laisse deviner. La lettre de Clément Romain aux Corinthiens a été écrite au nom de l'église romaine. C'est une lettre collective.

II. — *La primauté de l'église romaine.*

Comment l'église de Rome est-elle intervenue dans les affaires de Corinthe ? Les victimes de la rébellion l'ont-elle appelée à leur secours ? Les insurgés lui ont-ils demandé son appui ? La réponse à ces questions se trouve dans le texte suivant (XLVII, 7) :

Le bruit de cette révolte n'est pas parvenu seulement jusqu'à nous. Il est arrivé aux oreilles des païens eux-mêmes ; en sorte votre folie provoque le blasphème contre le nom du Seigneur.

D'où il suit que l'église romaine n'a été informée des événements de Corinthe ni par les auteurs de la révolte ni par ses

Digitized by Google

victimes, mais par la rumeur publique. C'est donc de sa propre initiative qu'elle a marché à la défense du droit outragé.

Cette initiative l'a-t-elle prise en vertu d'un mandat supérieur et pour obéir aux prescriptions du Christ qui l'aurait chargée du maintien de l'ordre? Dans cette hypothèse elle a dû exhiber ses titres, mentionner les pouvoirs divins dont elle était investie et surtout parler avec autorité. Voyons-là à l'œuvre et notons son langage. Après avoir constaté les ravages causés par la jalousie chez les Corinthiens, elle ajoute (VII, 1) :

Nous vous écrivons ceci, chers amis, non seulement pour vous rappeler à l'ordre, mais pour nous instruire nous-mêmes, car nous sommes dans la même arène que vous : le même combat nous attend.

Et, après avoir prouvé l'origine apostolique du clergé, elle ajoute (XLIV, 3) :

Nous estimons qu'il n'est pas juste de rejeter du ministère ceux qui ont été établis par les apôtres ou, plus tard, par d'autres personnages éminents avec l'approbation de l'église entière... Ce n'est pas une faute légère que de démettre de l'épiscopat des hommes qui ont offert les dons saintement et correctement.

Vers la fin de la lettre (LVI, 1) nous lisons :

Intercédons pour les coupables, afin qu'ils se soumettent *non pas à nous certes*, mais à la volonté de Dieu... LVIII, 2 : Acceptez notre conseil et vous ne vous en repentirez pas... S'il en est quelques-uns qui refusent d'écouter les paroles que Dieu a dites par nous, ceux-là doivent savoir qu'ils se mettent dans un grave péril... LXIII, 2 : Vous nous procurerez joie et allégresse si, tenant compte de ce que nous vous avons écrit par le Saint-Esprit, vous coupez court à l'emportement coupable de la rivalité, conformément aux conseils de paix et de concorde que nous vous avons donnés dans cette lettre.

Nous apprenons que la lettre a été écrite « par le Saint-Esprit ». Mais, au quatrième siècle, l'empereur Constantin dira, dans sa lettre à l'église d'Alexandrie qu'il a convoqué le concile de Nicée sous l'inspiration du Saint-Esprit ; le concile romain de 378 attri-

Digitized by Google

buera à l'inspiration du Saint-Esprit les mesures prises par Gratien relativement à l'Eglise ; et le pape Damase décernera à l'évêque de Thessalonique un brevet d'inspiration par le Saint-Esprit (1). Dans ces temps anciens l'inspiration du Saint-Esprit était une faveur banale dont il n'y a pas à tenir compte. Il n'y a pas lieu non plus d'attacher de l'importance au texte qui parle des « paroles que Dieu a dites par nous ». Ces paroles que Dieu a dites ce sont les nombreux oracles scripturaires cités dans la lettre, oracles qui sont parvenus aux Corinthiens par le canal de l'église romaine, mais qui émanent de Dieu. Quand on a écarté les « paroles dites par Dieu » et l'inspiration « par le Saint-Esprit », il reste que l'église romaine donne des conseils, mais que, pas une seule fois, elle n'impose des ordres. Et, quand il lui arrive de réclamer la soumission, elle précise que l'on doit cette soumission non à elle-même, mais à la volonté de Dieu. La lettre de Clément Romain se présente comme un acte de charité ; elle n'est à aucun degré un acte d'autorité.

Ce qui est vrai, c'est que, pour porter secours au malheureux, il faut lui être supérieur en force et en richesse. L'église romaine qui essaie de sauver sa sœur de Corinthe, possède la santé spirituelle dont cette dernière est privée. Elle se sent forte, puissante ; et elle emploie sa force et sa puissance à faire du bien autour d'elle. Voilà la primauté dont témoigne la lettre de Clément Romain. C'est une primauté de fait, qui n'a aucun lien avec l'oracle *Tu es Pierre* dont les pièces pontificales ne cesseront plus tard de rebattre les oreilles.

III. — *L'origine apostolique du clergé.*

Les chrétiens de Corinthe avaient changé le personnel de leur clergé. Ce procédé révolutionnaire se rattachait à des causes qui seront bientôt démêlées. Il entraînait à sa suite des conséquences. La lettre condamne les mobiles de la révolte. Elle s'occupe aussi des conséquences. Mais c'est seulement dans la dissertation qui

(1) Turmel, *Histoire du dogme de la papauté*, p. 212, 222, 330, 331, 447.

Digitized by Google

va de XL à XLIV qu'elle traite de la révolte elle-même et qu'elle la juge. Les textes qui suivent nous font connaître ce jugement (XLII) :

Les apôtres... ont prêché la venue prochaine du royaume de Dieu... Leurs premiers convertis ils les ont établis évêques et diacres de ceux qui devaient arriver plus tard à la foi. Ce faisant, ils n'innovaient pas. Car, depuis longtemps, il était écrit au sujet des évêques et des diacres. Car l'Ecriture parle ainsi : « J'établirai leurs évêques dans la justice et leurs diacres dans la foi (1) »... Nos apôtres ont su par Notre-Seigneur Jésus-Christ que l'épiscopat serait l'objet de compétitions. C'est pourquoi, ayant la prescience de l'avenir, ils instituèrent ceux dont on vient de parler, et ils posèrent en règle que, ceux-ci une fois morts, d'autres hommes éprouvés recevraient par succession leur ministère. Nous estimons donc qu'il n'est pas juste de destituer du ministère ceux qui, ayant été institués par eux ou par d'autres hommes éminents avec l'approbation de toute l'église, se sont acquittés de leur charge au service du troupeau du Christ d'une manière irréprochable... et à qui tous ont rendu bon témoignage depuis longtemps. Ce ne serait pas un petit péché, si nous allions destituer de l'épiscopat des hommes qui ont présenté les offrandes d'une manière irréprochable et sainte. Heureux les prêtres dont le voyage est achevé et qui ont eu une mort fructueuse et tranquille ! Ils n'ont pas à craindre que quelqu'un ne vienne les enlever de leur poste. Nous voyons, en effet, que vous avez enlevé à quelques-uns parmi vous les fonctions qui leur avaient été confiées régulièrement et dont ils s'étaient bien acquittés.

Selon cet exposé, les apôtres ont choisi eux-mêmes les premiers membres du clergé, et ils leur ont prescrit de se choisir des successeurs avec l'assentiment de l'assemblée chrétienne. On est introduit dans le clergé avec l'assentiment de l'assemblée par des hommes qui y ont été introduits eux-mêmes médiatement par les apôtres. Ou, ce qui revient au même, ce sont les apôtres qui, par

(1) Isaïe 4 X, 17. Le texte hébreu dit : « Je te donnerai pour gouverneur la paix et pour magistrat la justice ». On lit dans les LXX : « Je te donnerai des chefs dans la paix et des évêques dans la justice ». Clément cite d'après les LXX, mais en les interpolant par l'adjonction du mot « diacre ».

Digitized by Google

divers intermédiaires, introduisent dans le clergé. Et, une fois qu'on est dans le clergé, on y est pour toujours, sauf le cas d'indignité. Le clergé est donc une caste à part. En deux mots, Clément enseigne l'origine apostolique du clergé, et il conçoit le clergé comme une classe qui, déduction faite de l'entrée, échappe à l'emprise des fidèles.

Il va sans dire que Paul, qui annonçait la restauration prochaine du royaume de David, n'a jamais songé à fonder un clergé. Si l'on excepte ce qui a trait à la prédication de la venue prochaine du royaume de Dieu, l'exposé qu'on vient de lire est donc artificiel, quand on le confronte avec l'histoire. Mais il réflète exactement la situation de l'église romaine à l'époque de Clément. Le clergé était alors une corporation dont on ne sortait pas quand on y était entré. Artificiel au point de vue de l'histoire, le tableau de Clément est la traduction fidèle d'un état de fait. Il s'agit de savoir comment cet état de fait s'est formé, c'est-à-dire comment le clergé a pris naissance et comment ses membres ont acquis l'inamovibilité.

Comme tous les organismes, le clergé a été créé par la fonction dont il devait assurer l'exercice. Quelle était cette fonction? La prédication de l'espérance chrétienne, à laquelle on pense tout d'abord, doit être écartée. Cette espérance, dont l'objet était la restauration prochaine du royaume de David par le Christ, n'aurait pas suffi à attirer les chrétiens à des réunions périodiques sans lesquelles un clergé ne se comprend pas. La fonction qui a donné naissance au clergé, c'est le banquet hebdomadaire. Dès qu'il y a eu un banquet chrétien, il y a eu un homme pour le présider, pour recueillir les offrandes, pour consacrer à Dieu ces offrandes conformément à l'usage juif, pour faire les prières et les actions de grâces dont le banquet était l'objet, pour distribuer aux pauvres les dons apportés en excédent qui n'étaient pas consommés sur place, et pour faire aux assistants un cours de morale. Autant il y a eu de banquets, autant il y a eu d'hommes à exercer ces fonctions indispensables. Ces hommes ont constitué le clergé. C'est le banquet hebdomadaire qui a donné naissance au clergé. Or l'assistance au banquet n'était pas une

Digitized by Google

obligation que l'on remplit pour se conformer à la loi ; c'était un privilège dont on jouissait avec empressement. Il est vrai que, pour participer au banquet, il fallait appartenir à la corporation chrétienne et, par conséquent, adhérer à l'espérance chrétienne que les propagandistes prêchaient dans les synagogues. Mais, pour ceux qui réunissaient les conditions requises, le banquet hebdomadaire était une récompense dont la privation aurait été considérée comme une flétrissure. En résumé, le clergé ne dérive pas d'une institution qui lui aurait confié le dépôt de l'espérance chrétienne ; il a été créé par le banquet hebdomadaire, dans lequel on s'entretenait sans doute de l'espérance chrétienne, mais qui s'est établi spontanément, parce qu'il était réclamé par les mœurs.

Le clergé, qui doit au banquet l'existence, doit à son mode d'élection l'inamovibilité qui a fait de lui une caste à part. Au début, l'ancienneté dans la foi fut la principale recommandation pour la présidence ; ce furent donc les « anciens » (*presbuteroï*, prêtres) qui furent chargés du soin de présider les banquets. Puis, peu à peu, surtout dans les centres importants, la capacité parut un titre préférable à l'ancienneté, et la présidence des banquets fut confiée à ceux qui pouvaient s'en acquitter avec le plus d'éclat. Rien ne fut changé au vocabulaire ; les présidents continuèrent à s'appeler « anciens » comme par le passé ; mais ce mot perdit son sens primitif : aussi désormais nous les appellerons prêtres. On fut donc prêtre, d'abord parce qu'on était le plus ancien de l'assemblée dans la profession de la foi, puis plus tard, parce qu'on était le plus capable. Mais, quand on était le plus ancien, on l'était pour toujours. Et c'était aussi pour toujours qu'on était le plus capable. Sous l'un et l'autre mode d'élection l'inamovibilité était donc assurée aux présidents, et le clergé constitua une classe sociale dont on ne sortait pas quand on y était entré, telle est la situation de fait à laquelle Clément a attribué par fiction une origine apostolique.

Digitized by Google

IV. — *Il n'y a pas d'épiscopat monarchique.*

Comment s'appellent les membres du clergé ? Clément leur donne le nom de prêtres. Il dit :

XLIV, 5 : Heureux les prêtres qui ont achevé leur voyage... car nous voyons que vous avez enlevé à quelques-uns parmi vous les fonctions qui leur avaient été confiées régulièrement...

XLVII, 6 : C'est une honte... d'entendre dire que l'église de Corinthe... s'est révoltée contre ses prêtres à cause d'un ou deux personnages.

LIV, 2 : Que le troupeau du Christ vive en paix avec les prêtres constitués.

LVIII, 1 : Soumettez-vous aux prêtres.

Donc le clergé de Corinthe comprenait, avant la révolte, plusieurs prêtres. Jusqu'ici rien de surprenant. L'étonnement commence quand on apprend que tous ces prêtres possèdaient l'épiscopat, étaient évêques. Le fait ne saurait être contesté, puisque Clément déclare (XLIV, 4) que ce n'est pas un petit péché de destituer de l'épiscopat des hommes qui ont présenté les offrandes d'une manière irréprochable, et qu'il prouve ce péché en mettant la conduite des Corinthiens en opposition avec la loi apostolique qui a constitué les évêques XLII, 4 et fixé les règles relatives à la transmission de l'épiscopat (XLIV, 1-3).

Pour rendre compte de cette situation on peut imaginer deux hypothèses : l'une d'après laquelle tous les chrétiens de Corinthe se réunissaient en une seule assemblée dont la présidence était exercée successivement et à tour de rôle par les membres multiples du clergé ; l'autre selon laquelle il existait plusieurs lieux de réunion et, par conséquent, plusieurs assemblées dont chacune avait son président à elle. Mais la première hypothèse, avec son autorité émiettée et dispersée, ne fournit pas l'unité indispensable au gouvernement le plus rudimentaire ; il faut l'abandonner. Disons donc que les fidèles de Corinthe, avant la révolte, se réunissaient pour le banquet et la distribution des dons aux pauvres

Digitized by Google

en plusieurs assemblées autonomes, que chacune de ces assemblées avait à sa tête un prêtre dépositaire de l'épiscopat, et que le nombre des prêtres-évêques de Corinthe était égal au chiffre des réunions pour le banquet corporatif.

Clément, qui nous apprend que l'église de Corinthe est sous le régime fédératif, ne nous dit pas ce qu'est le régime de l'église de Rome. Mais il nous permet de le deviner. Si la pluralité des évêques de Corinthe était contraire à ce qu'il appelle l'institution apostolique, il signalerait ce vice rédhibitoire, et la révolte des Corinthiens contre une situation irrégulière serait pour lui la bienvenue. Or, précisément, il n'a pour les évêques destitués que des paroles de sympathie, et toute sa sévérité va aux révolutionnaires. Il croit donc que l'église de Corinthe, avec ses multiples évêques, est la copie fidèle du plan dressé par les apôtres. Nous, nous concluons que la constitution en vigueur à Corinthe était ausssi en vigueur à Rome, que les chrétiens de Rome se réunissaient pour le banquet dans des assemblées diverses, que chaque assemblée était autonome, et que chacune avait à sa tête un évêque.

Cette conclusion éclaire un texte d'Epiphane (*Panarion* XLII, 1) emprunté, on en convient, à un document ancien, et où nous lisons que Marcion arrivé à Rome

> alla trouver les prêtres instruits par les apôtres... et leur demanda en vain de l'admettre dans leur communion.

Pourquoi s'adresser aux « prêtres » et non à leur chef l'évêque de Rome? La démarche de Marcion est bizarre, tant qu'on croit à l'existence d'un épiscopat monarchique dans l'église romaine des environs de 138. Elle s'explique, au contraire, quand on sait que les chrétiens de Rome formaient, à cette époque, des groupes indépendants dont chacun avait à sa tête un prêtre-évêque. Le régime fédératif de l'église romaine au milieu du second siècle donne la clef du texte d'Epiphane, qui, de son côté, confirme le régime fédératif.

Ce régime éclaire un autre point obscur et en reçoit une nouvelle confirmation. C'est de la contexture même de la lettre de Clément que je veux parler. La pièce est censée rédigée par

Digitized by Google

l'église romaine. Pourquoi cette fiction ? Pourquoi le véritable auteur se cache-t-il ? On a vu souvent des papes et des évêques laisser à des subalternes le soin de composer des bulles et des mandements dont ils prenaient ensuite la responsabilité. Mais jamais, depuis Clément ; il n'est arrivé à un évêque ou à un pape de se dissimuler derrière l'église dont il était le chef. La lettre de l'église de Rome à l'église de Corinthe est un cas unique. Unique et inexplicable pour quiconque s'obstine à voir en Clément le chef de tous les chrétiens de Rome. Tout s'éclaire quand on sait que, dans les grandes villes et notamment à Rome, les assemblées des chrétiens étaient multiples et autonomes. Chef d'un groupe, Clément n'était pas le chef de l'église romaine ; il ne pouvait la couvrir de son nom. La lettre de l'église de Rome à l'église de Corinthe porte la seule signature qui lui convenait, celle de l'anonymat.

V. — *La Trinité.*

Le mystère de la Trinité a passé par deux phases. Sous sa forme actuelle, qui remonte à saint Augustin, la Trinité consiste en ce que les trois personnes divines ont la même substance numérique. Avant saint Augustin leur unité de substance n'était que spécifique, c'est-à-dire du même ordre que l'unité des membres d'une même famille. Il va sans dire que Clément n'a pas connu le second stade du mystère. A-t-il connu le premier ? Les textes suivants donnent, dit-on, une réponse nettement affirmative à cette question :

XLVI, 5-6 : Pourquoi parmi vous des querelles, des emportements, des divisions, des schismes ? Est-ce que nous n'avons pas un seul *Dieu*, un seul *Christ*, un seul *Esprit* de grâce répandu sur nous, une seule vocation dans le Christ ? Pourquoi déchirons-nous et écartelons-nous les membres du Christ... au point d'oublier que nous sommes membres les uns des autres ?

LVIII, 2 : Suivez notre conseil, vous ne le regretterez pas. Car aussi vrai que vit *Dieu*, que vit le *Seigneur Jésus*, et *l'Esprit-Saint*, la foi et l'espérance des élus, celui qui humblement, dans un esprit

Digitized by Google

de constante et irréprochable équité, observe les ordres et les préceptes donnés par Dieu, méritera d'être compté au nombre des sauvés...

Dans ces passages Dieu, le Christ et l'Esprit sont, à deux reprises différentes, associés ; et cette association est, à un terme près, identique à la formule trinitaire dans laquelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont réunis. Appuyés sur cette identité approximative les théologiens concluent que Clément connaît le mystère de la Trinité. Que vaut cette conclusion ? Elle est légitime si la formule de Clément n'est séparée que par une nuance de la formule trinitaire. Si, entre les deux formules, il y a un abîme. elle est sans valeur. Il s'agit de mesurer la distance qui sépare Clément des docteurs venus après lui. Eux ils mettent le Père à la tête de l'association. Lui il met Dieu. Voyons si ces deux termes s'inspirent des mêmes préoccupations.

Quand les docteurs, à partir d'Irénée, parlent de la Trinité, ils ont à cœur d'expliquer que le Fils et l'Esprit participent à la divinité de la première personne, que celle-ci n'est pas seule à posséder la substance divine, qu'elle la communique aux deux autres ; et c'est pour exprimer cet état de choses que toujours ils désignent le premier membre du divin collège sous le nom de Père, et jamais sous le nom de Dieu. S'ils l'avaient appelé Dieu ils auraient eu l'air de lui réserver à lui seul le monopole de la divinité, et c'est ce qu'ils voulaient éviter. Appelé Père il apparaît sans doute comme la source de la substance divine ; mais, du moins, il admet les deux autres personnes à participer à ses richesses. Voilà la pensée qui a guidé les docteurs dans l'emploi exclusif qu'ils ont fait du terme « Père » pour désigner la première personne de la Trinité.

Et voilà aussi la pensée à laquelle Clément est resté étranger. Lui, il a justement le souci contraire. Dans ses textes tels que nous les avons, il tient à nous montrer que Dieu ne communique sa divinité ni au Christ ni à l'Esprit. Et, s'il consent à associer ces deux derniers personnages à Dieu, c'est seulement après nous avoir avertis que Dieu garde le monopole de la substance divine. Clément ne connaît pas le mystère de la Trinité, et les formules

Digitized by Google

dont il se sert, à en croire nos textes actuels, n'ont qu'un rapport extérieur avec la formule trinitaire.

Pourtant, il faut bien l'avouer, cette ressemblance, toute extérieure qu'elle soit, n'en reste pas moins surprenante. On a l'impression très nette qu'elle ne peut être fortuite. Entre les formules de Clément et la formule trinitaire un lien secret doit exister. Et la première pensée qui se présente à l'esprit est de chercher ce lien dans le rapport de la cause à l'effet. Les formules de Clément seraient-elles donc le germe qui, en s'épanouissant, a produit le mystère de la Trinité et la formule de ce mystère?

Avant de nous prononcer, examinons la grande prière des chapitres LIX-LXI. On s'accorde à reconnaître en elle un morceau de la liturgie de l'église romaine. Elle nous apprend comment la communauté chrétienne de Rome, à l'époque de Clément, présentait à Dieu ses hommages, ses actions de grâces et ses requêtes. Ecoutons-la (LIX, 3 ; LXI, 2) :

Toi qui multiplies les peuples sur la terre, et qui, entre eux tous, as choisi ceux qui t'aiment *par Jésus-Christ ton serviteur* bien-aimé par qui tu nous as instruits, sanctifiés, honorés, nous te prions, Maître, d'être notre défenseur, notre protecteur. Sauve ceux d'entre nous qui sont dans la détresse, aie pitié des humbles, relève ceux qui sont tombés... Que tous les peuples sachent *que tu es le seul Dieu, que Jésus-Christ est ton serviteur*, que nous sommes ton peuple et les brebis à ton pâturage...

C'est toi, Maître, céleste roi des mondes, qui as donné aux fils des hommes la gloire, l'honneur, la puissance sur les choses de la terre. Toi, Seigneur, dirige leur conseil selon ce qui est bien et agréable devant toi, afin que, exerçant dans la paix, la douceur, la piété, le pouvoir que tu leur as donné, ils te trouvent propice. Toi seul as le pouvoir de nous procurer ces biens et d'autres plus grands encore. *Nous te célébrons par le grand-prêtre et le protecteur de nos âmes, Jésus-Christ*, par qui soit à toi la gloire et la grandeur, maintenant et de génération en génération et dans les siècles des siècles. Amen.

Dans cette prière adressée exclusivement à Dieu, le Christ intervient comme l'instrument dont Dieu s'est servi pour l'exécution de ses desseins sur les hommes. Et ce rôle est surtout mis en

Digitized by Google

relief dans l'introduction à la prière (LIX, 2) où il est question du « serviteur bien-aimé Jésus-Christ par qui il [le créateur de l'univers] nous a appelés des ténèbres à la lumière »: Mais l'Esprit est totalement absent. A partir du jour où la foi au mystère de la Trinité a fait son apparition, où cette foi a été concrétisée dans la formule trinitaire, l'Esprit est devenu le compagnon inséparable du Père et du Fils. Dans la prière liturgique qui vient de passer sous nos yeux et dont Clément est bien l'auteur (on y retrouve son style, on ne doit donc pas la considérer comme une pièce antérieure à Clément qui se serait borné à la transcrire), il n'en est pas ainsi. Ici Dieu et Jésus-Christ, qui sont associés, n'amènent pas à leur suite à l'Esprit. Ils sont tous deux seuls.

Ce fait est inconciliable non seulement avec la connaissance de la Trinité, mais encore avec une préoccupation trinitaire quelconque. Or sans doute nous savions bien que Clément ignore le mystère de la Trinité ; mais nous croyions avoir constaté chez lui le souci d'associer l'Esprit à Dieu et au Christ ; nous croyions que de ce souci étaient sorties deux formules apparentées extérieurement à la formule trinitaire. C'était une illusion. Clément qui, dans la grande prière liturgique, n'a pas eu l'idée d'adjoindre l'Esprit à Dieu et à Jésus-Christ, n'a pu le faire entrer ailleurs dans cette auguste compagnie. Et, par conséquent, il n'a pu écrire les deux formules de XLVI, 5 et LVIII, 2 dans lesquelles l'Esprit intervient à la suite de Dieu et du Christ. Non pas que l'on doive rejeter en bloc ces deux phrases. Elles relèvent de l'interpolateur pour tout ce qui a trait à l'Esprit ; le reste appartient à Clément dont le texte authentique est le suivant :

XLVI, 5-6 : Pourquoi parmi vous des querelles, des emportements, des divisions, des schismes ? Est-ce que nous n'avons pas un seul *Dieu*, un seul *Christ*, une seule vocation dans le Christ ?

LVIII, 2 : Aussi vrai que vit *Dieu*, que vit le *Seigneur Jésus*, la foi et l'espérance des élus, celui qui... observe les ordres et les préceptes donnés par Dieu méritera d'être compté au nombre des sauvés...

Clément, dans XLVI et LVIII, a mentionné Dieu et le Christ ; il n'a mentionné qu'eux seuls. Puis, plus tard, vers 170, quand

Digitized by Google

la foi au mystère de la Trinité eut fait son apparition dans la conscience chrétienne, on mit ces deux textes d'accord avec la nouvelle croyance en y insérant l'Esprit. Nous nous demandions si les formules d'apparence trinitaire, dont XLVI et LVIII nous donnent aujourd'hui le spectacle, n'étaient pas le germe d'où est sorti plus tard la Trinité Chrétienne. Nous voyons maintenant qu'il n'en est rien. Elles n'ont pas servi à élaborer le mystère ; c'est, au contraire, au mystère qu'elles doivent l'existence. Au lieu d'être une cause elles sont un produit.

Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous un instant sur l'Esprit. Clément connaît évidemment l'Esprit divin dont parle si souvent l'Ancien Testament et qui inspire les prophètes. On n'a donc aucune raison de suspecter les textes VIII, 1, XIII, 1, XVI, 2, XXII, 1, XLV, 2 qui attribuent les oracles de l'Ancien Testament au Saint-Esprit. Mais il ne connaît pas l'Esprit comme personnage distinct du Père et du Fils et participant néanmoins avec eux à la substance divine. On ne peut donc lui adjuger les textes II, 2, XLII, 3 (ni probablement aussi XLII, 4), dans lesquels la conception trinitaire est, ou paraît, supposée. Ces textes d'ailleurs se détachent sans peine du contexte qui les encadre comme chacun peut s'en rendre compte dans les extraits suivants :

II, 2 : Ainsi une paix profonde et suave était donnée à tous ; un désir insatiable de bienfaisance *et une pleine effusion du Saint-Esprit* pour tous avait lieu.

XLII, 3 : Les apôtres... ayant reçu les instructions du Seigneur Jésus-Christ, pleinement convaincus par sa résurrection et affermis par la parole de Dieu, *avec une conviction produite par le Saint-Esprit*, allèrent annoncer que le royaume de Dieu devait venir prochainement. Prêchant dans les campagnes et les villes ils établirent leurs premiers convertis, *les ayant éprouvés par l'Esprit*, évêques et diacres des futurs croyants.

VI. — *Le Christ.*

Étudions maintenant le Christ. Voyons ce qu'il est en lui-même et ce qu'il est venu faire dans le monde.

Digitized by Google

Le Christ de Clément est d'abord le « serviteur » de Dieu dont nous a parlé la prière liturgique LIX, 2, 3, 4 (voir p. 64). Ce « serviteur » a été « choisi » par Dieu ; il a été de la part de Dieu l'objet d'un décret d'élection semblable à celui dont nous avons été nous-mêmes gratifiés. C'est ce que nous apprend le texte suivant de LXIV :

Daigne le Dieu qui voit tout, qui est le maître des esprits et le seigneur de toute chair, qui *a choisi ho eklékamenos* le Seigneur Jésus-Christ et nous par lui pour être son peuple particulier, donner à toute âme qui invoque son nom magnifique et saint la foi, la crainte...

Serviteur choisi par Dieu : tel est l'un des aspects sous lesquels nous apparaît le Christ de Clément. Il nous présente un autre aspect : ce serviteur de Dieu n'est pas un simple mortel comme nous. C'est ce qui résulte du passage suivant, XVI, 1-2 :

Le Christ est à ceux qui s'humilient, non à ceux qui s'élèvent au-dessus de son troupeau. Miroir de la majesté de Dieu le seigneur Jésus-Christ n'est pas venu avec un déploiement de faste et d'orgueil, *bien qu'il l'eût pu*, mais il a été humble selon ce que le Saint-Esprit avait prédit de lui...

Le Christ qui « aurait pu » venir dans le faste, existait donc avant de venir sur la terre. La même conclusion se dégage de XXXII, 2 où nous lisons que le Christ descend de Jacob « selon la chair ». Le Christ de Clément existait avant de revêtir un corps. Il est supérieur à l'humanité. Jusqu'où va cette supériorité ? Cette question nous conduit à l'étude des textes où le Christ nous est présenté comme le fils de Dieu. Dans VII, 4 nous lisons que le sang du Christ est « précieux à Dieu son père ». Mais c'est surtout dans XXXVI, 2-4 que la filiation divine du Christ est mise en relief à l'aide de raisonnements que l'épître aux Hébreux, elle aussi, utilise :

Reflet de la majesté de Dieu, il est autant supérieur aux anges, que le nom dont il a hérité l'emporte sur leur nom. Il est écrit,

(1) Au lieu de *skeptron* qui ne donne aucun sens, je lis *ésoptron* qui fait de ce texte une réminiscence de *Sap.* VII, 26.

Digitized by Google

en effet, que Dieu fait des vents ses messagers et de la flamme du feu sa servante. Mais à son fils le maître dit : Toi, tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui.

Fils de Dieu et reflet de la majesté divine, ce sont là des prérogatives pompeuses. Mais nous lisons dans XXXIII, 4 que l'homme est « l'empreinte de l'image » de Dieu. Voilà qui réduit la portée du « reflet de la majesté » de Dieu. De même dans XXIX, 1 les chrétiens sont invités à aimer « ce *père* indulgent et miséricordieux qui a fait de nous sa part choisie ». Dans XXIII, 1 il est question du « *père* compatissant et miséricordieux » dont la tendresse se répand « sur tous ceux qui le craignent ». Et dans XIX, 2 Dieu est même appelé « le *père* et le créateur de l'univers ». Voilà qui réduit la portée de la filiation divine du Christ. Notons d'ailleurs que ce fils de Dieu ne porte jamais le titre de Dieu.

Concluons que le Christ de Clément, qui est au-dessus de l'humanité, est au-dessous de la divinité. Considéré par rapport à nous il est « le seigneur », terme que nous rencontrons fréquemment dans la lettre ; mais, par rapport à Dieu, il est un serviteur ou un envoyé, selon ce qu'on lit dans XLII, 1 : « Jésus-Christ a été envoyé par Dieu ».

De quelle mission le Christ de Clément a-t-il été chargé ? Qu'est-il venu faire sur la terre ? Il est venu pour nous retirer des ténèbres ou nous étions plongés, pour nous procurer la connaissance qui est la source de l'immortalité ; et cette connaissance est celle de Dieu. C'est ce que nous apprennent les deux textes suivants :

XXXVI, 2 : C'est par Jésus que nous contemplons les hauteurs des cieux. C'est par lui que nous contemplons, comme dans un miroir, le visage immaculé et auguste de Dieu. C'est par lui que les yeux de notre cœur se sont ouverts, que notre intelligence jadis ignorante et enténébrée s'épanouit à la lumière. C'est par lui que le Maître a voulu nous faire goûter à la science principe d'immortalité.

LIX, 2 : Le Créateur... par Jésus-Christ nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la pleine connaissance de la

Digitized by Google

gloire de son nom... Tu as ouvert les yeux de nos cœurs afin qu'ils te connaissent.

Nous apporter la lumière, nous révéler Dieu, voilà donc l'œuvre que le Christ de Clément est venu accomplir.

Dans l'exercice de ce ministère d'enseignement révélateur le Christ a rencontré des ennemis qui ont voulu entraver sa mission. Il ne s'est pas laissé arrêter par la crainte de la mort. Il a continué d'enseigner jusqu'au bout, jusqu'au moment où on lui a pris la vie. Jadis on a vu des païens mourir pour leur patrie et (LV, 1) « sauver leurs concitoyens par leur sang ». Le Christ a fait de même. Lui aussi (XXI, 6 ; XLIX, 6) a « donné son sang pour nous ». C'est bien « pour notre salut qu'il l'a versé » (VII, 4) puisque, s'il avait voulu conserver sa vie, il n'aurait pas accompli l'œuvre de révélation, d'illumination qui a été la vraie cause de notre salut. En somme pour être sauvé, pour être délivré, il faut croire en Dieu, espérer en Dieu et, par conséquent, avant tout, le connaître. Or Jésus nous a procuré la connaissance de Dieu et il ne l'a procurée que parce qu'il a versé son sang. D'où il suit que nous sommes délivrés par le sang de Jésus. Ceci a été préfiguré jadis par l'acte symbolique que les espions de Jéricho prescrivirent à la courtisane Rahab en lui ordonnant de suspendre à sa fenêtre un cordon de pourpre (XII, 7) : « C'était déclarer que le sang du Seigneur devait sauver tous ceux qui croient et espèrent en Dieu ».

Il va sans dire qu'une délivrance si chèrement achetée suppose un grand amour de Dieu et du Christ. Si Dieu ne nous avait pas aimés, il n'aurait pas envoyé Jésus sur la terre en le chargeant d'une mission au terme de laquelle se trouvait la mort. Et si Jésus ne nous avait pas aimés, il n'aurait pas, conformément à la volonté de Dieu, donné pour nous son sang, sa chair pour notre chair, son âme pour nos âmes (XLIX, 6). D'ailleurs le monde n'est pas resté indifférent à un tel témoignage d'amour. Par reconnaissance, il s'est attaché à un enseignement pour lequel le prédicateur avait donné son sang. C'est le sens du texte VII, 4 où nous lisons que « le sang du Christ est précieux pour Dieu son père parce que, versé pour notre salut, il a donné au monde

Digitized by Google

la grâce de la pénitence ». Néanmoins les Corinthiens révoltés ont oublié l'amour que le Christ a eu pour eux. Clément le leur rappelle en même temps que le devoir de reconnaissance qui s'impose à eux. Il leur dit (XXI, 2) :

Révérons le Seigneur Jésus-Christ dont le sang a été donné pour nous.

VII. — *Motifs de la révolte des Corinthiens.*

Au chapitre XXIII Clément, après avoir donné les preuves de la bonté du créateur (XX), s'élève contre ceux qui doutent des dons de Dieu et qui les méprisent (XXIII, 2) :

Ne doutons pas et que notre âme ne méprise (1) pas ses dons magnifiques.

Ce reproche s'adresse aux révoltés de Corinthe. Ce sont eux qui doutent des dons divins, qui ont pour eux le mépris de l'incrédulité ; et c'est à eux que Clément fait la leçon.

Quels sont ces dons auxquels s'oppose une incrédulité dédaigneuse ? Ils appartiennent au domaine de l'avenir comme le prouve ce propos des révoltés (XXIII, 3) :

Nous avons déjà entendu dire cela du temps de nos pères ; or voilà que nous avons vieilli, et rien de tout cela n'est arrivé.

Ces dons sont, en réalité, des promesses faites depuis longtemps, des promesses qui toujours annoncées, ne se sont jamais réalisées et que les Corinthiens, las de les attendre, ont fini par tourner en dérision. On ne nous dit pas ici ce que sont ces promesses ; mais écoutons la réponse de Clément :

La volonté de Dieu s'accomplira prochainement et à l'improviste, ainsi que l'atteste l'Ecriture : Il viendra prochainement et sans tarder : le Seigneur viendra à l'improviste dans son temple, lui le Saint que vous attendez.

La venue prochaine dont il est question ici est le retour du

(1) Lightfoot traduit : « Let us not *spurn* hes gracious gifts ». J'adopte son interprétation qui d'ailleurs est réclamée par le contexte.

Digitized by Google

Christ sur la terre ayant pour objectif le rétablissement du royaume de David dans la Palestine. Clément explique que le Christ va revenir d'un moment à l'autre, que son retour aura lieu à l'improviste, que le retard n'autorise aucun découragement. Et il met ces assertions rassurantes sous le patronage d'un oracle prophétique : il a une foi robuste dans le retour du Christ sur la terre et dans le royaume qui doit en être la conséquence. Mais, à Corinthe, cette foi est ébranlée. On attendait le Christ ; le Christ n'est pas revenu. On a cessé de l'attendre, lui et les dons magnifiques qu'il devait procurer, je veux dire lui et le royaume qu'il devait fonder. La révolte des chrétiens de Corinthe a eu pour première cause la crise de la foi au royaume que le Christ devait établir sur la terre.

Elle en a eu une seconde que nous font connaître les chapitres XXIV-XXVI de l'épître. Là Clément s'étend sur la résurrection des corps. Il la prouve par l'alternance des jours et des nuits, par la fructification des plantes, par l'histoire merveilleuse du phénix qui, tous les cinq cents ans, meurt et renaît à la vie. Puis, quand sa démonstration est achevée, il conclut :

> Alors que le Créateur nous montre dans un oiseau la magnificence de sa promesse, trouverons-nous étrange et étonnant qu'il ressuscite tous ceux qui l'ont servi saintement avec la confiance de la foi ? Car il dit quelque part : Tu me ressusciteras et je te louerai... Que nos âmes s'attachent donc par cette espérance à celui qui est fidèle dans ses promesses et juste dans ses jugements. Celui qui a défendu de mentir ne saurait à plus forte raison, mentir.

Cette conclusion s'adresse manifestement à des incrédules qu'elle veut convertir. Les révoltés de Corinthe, en même temps qu'ils avaient perdu la foi au royaume terrestre du Christ, avaient cessé aussi de croire à la résurrection des morts.

Consultons maintenant Justin (*Dialogue* LXXX, 5). Il déclare que, pour être un chrétien orthodoxe, on doit croire à la résurrection de la chair et à un séjour de mille ans dans Jérusalem rebâtie, décorée, agrandie conformément aux oracles des prophètes. Mais, non content de cette déclaration, il dit encore ceci (4) :

Digitized by Google

Si donc vous rencontrez des gens qui se disent chrétiens et qui ne professent pas cela, mais qui osent blasphémer le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, qui disent aussi qu'il n'y a pas de résurrection des morts, mais que leurs âmes sont enlevées au ciel dès le moment de leur mort, ne les tenez pas pour chrétiens.

Justin et Clément sont tous deux convaincus que l'orthodoxie chrétienne comprend la foi à la résurrection et au règne terrestre du Christ dans la ville de Jérusalem. Ils ont la même doctrine ; ils ont aussi les mêmes ennemis. Les révoltés de Corinthe que Clément essaie d'amener à résipiscence appartiennent au même parti que les hérétiques dont Justin dénonce avec indignation les théories et à qui il refuse le titre de chrétien. Rejetant comme eux la résurrection des corps et le royaume terrestre du Christ, ils admettent comme eux que, dès sa sortie du corps, l'âme du chrétien fait son entrée au ciel.

Pourtant un point reste à éclaircir. Les faux chrétiens dénoncés par Justin blasphèment le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est-à-dire le Dieu créateur. Quelle est à l'égard de ce Dieu l'attitude des révoltés de Corinthe ? Relisons Clément :

XIV, 3 : Soyons bons les uns pour les autres, conformément à la miséricorde et à la douceur de notre Créateur... XIX, 2 : Contemplons le Père et Créateur du monde entier et attachons-nous à ses bienfaits... Considérons des yeux de notre âme sa volonté patiente ; comprenons qu'il est sans rancune (*aorgètos*) à l'égard de ses créatures... XX, 11 : Le souverain Créateur et Maître de toutes choses... est bienfaisant pour toutes ses créatures ; mais il l'est surtout pour nous qui recourons à ses miséricordes... XXI, 1 : Prenez garde que ses nombreux bienfaits ne soient pour nous un sujet de condamnation... XXIII, 1 : Le Père compatissant et bienfaisant éprouve de la tendresse pour ceux qui le craignent... XXIX, 1 : Aimons ce Père indulgent et miséricordieux qui a fait de nous sa part de choix... XXXIII, 2 : Le Créateur et Maître de l'univers se complaît dans ses œuvres... il a orné les cieux avec son incompréhensible sagesse... il a formé l'homme de ses mains pures pour être l'empreinte de son image... Quand Dieu eut achevé de créer les êtres, il les loua et les bénit... XXXVIII, 3 : Considérons, frères, de quelle matière nous avons été formés, ce que nous étions à

Digitized by Google

notre entrée dans le monde, de quelle tombe, de quelles ténèbres notre Créateur nous a fait passer dans son monde, après nous y avoir préparé ses bienfaits avant notre naissance. Puisque nous tenons tout de lui, nous avons le devoir de lui rendre grâces pour toutes choses... LVI, 16 : Voyez, bien-aimés, combien sont protégés ceux que le Maître châtie. En bon père, il ne nous corrige que pour répandre sur nous sa miséricorde par son saint châtiment.

Ce panégyrique prolongé du Créateur ; ces appels réitérés à sa bonté, à sa sollicitude pour les créatures qu'il bénit après les avoir créées, à son éloignement de toute rancune, à son amour spécial pour l'homme ; ce tableau du bienfait que le Créateur nous a procurée en nous introduisant dans *son* monde ; cette preuve de miséricorde que le Créateur nous donne même quand il nous châtie, tout cela a un sens si les révoltés de Corinthe se sont laissé entraîner au dualisme, et ont rejeté le Créateur sous prétexte qu'il était mauvais. Autrement qu'est-ce que toute cette littérature vient faire ici ? Cette observation s'applique surtout à XXVIII, 2 où Clément, qui vient de parler de la gloire du Créateur racontée par les cieux, dit à ceux qui seraient tentés de commettre des actes criminels :

Où pourrions-nous fuir pour échapper à sa main puissante ? Quel monde pourrait recevoir les transfuges de Dieu ?.. Comment s'éloigner de celui qui contient toutes choses ?

On ne reproche pas ordinairement aux pécheurs d'être des transfuges de Dieu et de vouloir échapper à son empire. Pourtant Clément dit que les révoltés de Corinthe ont quitté le parti de Dieu, mais que leurs efforts pour se soustraire à lui seront vains. C'est qu'il a affaire à des pécheurs d'un genre spécial, à des pécheurs qui ont changé de Dieu, qui se sont donnés au Dieu bon révélé par Marcion, et qui comptent être protégés par ce Dieu contre le Créateur dont ils ont secoué le joug.

La révolte des Corinthiens a eu pour cause l'adhésion à la doctrine marcionite. Les prêtres destitués ont été victimes de leur fidélité à l'espérance chrétienne des premiers temps.

Digitized by Google

Cette origine des troubles de Corinthe donne la clef de divers passages de notre épître qui ont jusqu'ici paru énigmatiques.

1° On rencontre çà et là la mention du sang du Christ dans un contexte où elle est inattendue. Nous lisons, par exemple, dans VII, 4 :

Contemplons le sang du Christ et comprenons qu'il est précieux pour Dieu son père, parce que, versé pour notre salut, il a procuré au monde entier la grâce de la pénitence.

Dans XII, 7, les espions de Josué qui disent à Rahab de suspendre à sa fenêtre un cordon de pourpre

enseignent clairement que c'est par le sang du Christ qu'aura lieu la rédemption de ceux qui croient et espèrent en Dieu.

Nous lisons dans XXI, 6 :

Vénérons le Seigneur Jésus-Christ dont le sang a été versé pour nous.

Et, dans XLIX, 6 :

C'est par sa charité pour nous que Jésus-Christ notre Seigneur a donné, par la volonté de Dieu, son sang pour nous, sa chair pour notre chair, son âme pour nos âmes.

On a vu plus haut comment Clément entend l'œuvre du Christ et comment il la rattache au sang que le Christ a versé. Ici ce qui attire notre attention ce n'est pas le rôle du sang dans la rédemption, c'est sa présence dans un contexte où il n'était pas appelé. Elle dénote une obsession inexplicable, tant qu'on ignore la situation de Clément, qui a devant lui des partisans du Christ spirituel, et dont l'un des objectifs est d'enseigner que le Christ avait du sang. Les « souffrances » du Christ mentionnées dans II, 1 s'expliquent de même avec cette réserve que la doctrine marcionite enseignait un Christ souffrant, mais que ses adversaires, tenant compte uniquement de ses principes, l'accusaient d'enseigner un Christ impassible.

2° La lettre s'étend sur l'indulgence du Créateur à l'égard des pécheurs repentants avec une insistance étrange. Voici ce qu'on lit :

Digitized by Google

VII, 5 : Parcourons tous les âges et apprenons que, dans toutes les générations, le Maître a mis tous ceux qui veulent se tourner vers lui à même de faire pénitence. Noé prêcha la pénitence, et ceux qui l'écoutèrent furent sauvés. Jonas annonça la ruine aux Ninivites ; mais ceux-ci ayant fait pénitence furent sauvés... VIII, 1 : Le Maître de l'univers a dit lui-même de la pénitence : « Par ma vie, dit le Seigneur, je ne veux pas la mort du pécheur mais je veux sa pénitence (Ezech. 33, 11 ; suit un long texte d'Isaïe)... Donc voulant que tous ceux qui l'aiment aient part à la pénitence, il en a ainsi décidé par sa volonté toute-puissante.

Clément qui, plus loin, supplie les révoltés de rentrer dans l'ordre, ne s'occupe pas ici de leur repentir. D'ailleurs pour les amener à résipiscence, il aurait dû avant tout faire appel à l'autorité du Christ. Cette dissertation a un sens quand on voit en elle une apologie du Dieu de l'Ancien Testament, c'est-à-dire du Créateur, contre les accusations de l'école marcionite, quand on l'interprète comme la preuve de la bonté du Créateur qui, loin de s'ingénier à faire pécher les hommes, invite au contraire, les pécheurs à pratiquer la pénitence pour les sauver. Autrement elle est inexplicable.

Cette observation s'applique à IX-XI où sont mentionnées les récompenses accordées par Dieu à ses serviteurs Hénoch, Noé, Abraham et Loth. Cette liste, elle aussi, est une apologie du Dieu de l'Ancien Testament adressée à des ennemis de ce Dieu. Autrement sa présence ici ne se comprend pas.

3° La lettre se termine par une longue prière LIX, 3-LXI, 3 dont voici quelques extraits (LX, 1).

C'est toi qui, par tes œuvres, as fait briller l'éternelle harmonie du monde. C'est toi, Seigneur qui as créé la terre. Tu es fidèle dans toutes les générations. Tu es juste dans tes jugements. Tu es admirable dans ta force et ta magnificence. Ta sagesse éclate dans la création ; ta providence apparaît dans le gouvernement des êtres. Les choses visibles manifestent ta bonté. Tu ne trompes pas ceux qui ont confiance en toi. Tu es miséricordieux et compatissant. Remets-nous nos transgressions, nos injustices, nos défaillances, nos égarements... Oui, Maître, fais briller ta face sur nous. Procure-nous

Digitized by Google

les biens et la paix. Protège-nous de ta main puissante... Toi seul as le pouvoir de faire ces choses et de nous procurer de plus grands biens encore. Nous te célébrons par le grand-prêtre et le protecteur de nos âmes Jésus-Christ, par qui soit à toi gloire et grandeur, maintenant et de génération en génération, dans les siècles des siècles, amen.

Cet hymne au Créateur paraît un pur hors-d'œuvre dans une pièce destinée à prouver l'origine apostolique du clergé. Mais l'aspect change quand on sait que les révoltés de Corinthe ont destitué leurs prêtres en haine du Dieu de la création. Alors cette longue prière qui célèbre la sagesse et la bonté du Créateur est une amende honorable. Elle répare les blasphèmes auxquels le Dieu de la création a été en butte ; elle a sa raison d'être.

4° Parmi les avis que donne la lettre se trouve le suivant XXXVIII, 2 :

Que celui qui est chaste dans sa chair ne fasse pas parade de sa chasteté, sachant que c'est un autre qui lui procure la continence.

Ici Clément rappelle à l'humilité des vaniteux pour qui la pratique de la continence est un prétexte à ostentation. Et l'on se demande quel rapport cette réprimande peut bien avoir avec la destitution du clergé de Corinthe. Tout s'éclaire quand on attribue à la révolte des Corinthiens une origine marcionite, attendu que Marcion préconisait la continence et détournait ses disciples du mariage.

Concluons. On peut supposer que la destitution des prêtres de Corinthe s'est accomplie sous l'influence d'une propagande marcionite ; et alors l'ordonnance de la lettre de Clément s'explique. On peut aussi chercher une autre cause de cette révolution ; et alors Clément Romain fait figure de radoteur qui divague. Au lecteur de choisir entre ces deux hypothèses.

Digitized by Google

VIII. — *La venue de saint Pierre à Rome.*

Clément, qui attribue à l'envie la révolte dont le clergé de Corinthe a été victime (III), s'efforce d'inspirer aux Corinthiens l'horreur de l'envie. Et, pour arriver à son but, il décrit le mal que cette funeste passion a fait depuis le commencement du monde. Il apporte d'abord le témoignage de l'antiquité (IV). Puis il passe aux exemples fournis par son époque. Il dit (V) :

> Jetons les yeux sur les dignes apôtres. Pierre, en butte à une injuste jalousie, a enduré, non pas une ni deux, mais de nombreuses souffrances... C'est comme victime de la jalousie et de la discorde que Paul a remporté le prix de la patience... A ces hommes dont la vie fut sainte a été associée une foule considérable d'élus qui... martyrisés, ont laissé chez nous un exemple admirable de constance.

Il dit « chez nous ». Il a donc en vue les victimes de la persécution de Néron en 64, car c'est seulement à cette date que des chrétiens furent en masse mis à mort à Rome. Il dit que ces martyrs romains ont été associés à Pierre et à Paul. C'est laisser clairement entendre — sans le dire en toutes lettres — que ces deux apôtres ont été martyrisés à Rome en l'an 64, puisque autrement les victimes de l'horrible boucherie accomplie par Néron n'auraient pas été immolées en leur compagnie. Clément atteste que les apôtres Pierre et Paul sont venus à Rome, qu'ils y sont morts. Et, comme le voyage de saint Paul sur lequel les *Actes* nous renseignent suffisamment, est ici hors de cause, Clément est le témoin de la venue et de la mort de saint Pierre à Rome.

Son témoignage, d'un laconisme énigmatique, pique notre curiosité sans la satisfaire.

Pour l'éclairer adressons-nous à Denys de Corinthe. Voici ce que nous lisons dans sa lettre adressée vers 170 aux Romains (Eusèbe, II, 25, 8) :

> Dans votre avertissement vous avez, vous aussi, associé Rome et Corinthe, cette double plantation que nous devons à Pierre et à Paul. Tous deux, en effet, ont planté dans notre Corinthe et

Digitized by Google

nous ont instruits ; de même aussi, après avoir enseigné ensemble en Italie, ils ont souffert le martyre en même temps.

Ici le voyage de saint Pierre à Rome est mis en pleine lumière ; et il est expliqué d'une manière qui ne laisse rien à désirer. Le grand apôtre n'a pu manquer de se transporter dans la ville impériale puisque saint Paul, dont la venue à Rome ne fait de doute pour personne, était son compagnon inséparable. C'est dans la société de Pierre que Paul a fondé et évangélisé l'église de Corinthe ; c'est dans la même société qu'il a fondé l'église de Rome et qu'il y a versé son sang. L'un n'allant nulle part sans l'autre, pour connaître l'apostolat de Pierre, il suffit de savoir ce qu'a été l'apostolat de Paul. Et voilà l'explication de la venue de saint Pierre à Rome.

Il va sans dire que cette explication est factice, qu'elle ne contient pas une parcelle de vérité, et que les deux seules questions qui se posent à son sujet sont celles-ci : Comment et où cette fable a-t-elle pris naissance ?

Elle a été manifestement inspirée par des préoccupations dogmatiques. Mais lesquelles ? S'il ne s'agissait que de la venue de saint Pierre, on pourrait conjecturer qu'elle a été imaginée pour magnifier l'église romaine, pour l'instituer héritière des prérogatives conférées au prince des apôtres par les oracles évangéliques *Tu es Pierre* ; *Pais mes brebis*. Mais, sous sa forme primitive, la fiction unit Pierre et Paul, les présente comme deux compagnons inséparables. C'est de cela qu'il faut rendre compte.

Pourquoi donc a-t-on, en dépit de l'histoire, associé l'apostolat de Pierre à l'apostolat de Paul ? Cet arrangement artificiel restera une énigme indéchiffrable, tant qu'on ne fera pas intervenir la controverse marcionite avec les nécessités qu'elle a imposées.

Marcion substituait Paul à Pierre et aux Douze qui, selon lui, avaient travesti grossièrement la doctrine du divin Maître. Il faisait de Paul le dépositaire authentique des révélations célestes ; il lui confiait le gouvernement de l'Eglise. Pour repousser cette violente agression, pour protéger les Douze et écarter d'eux la déchéance qui les menaçait, on commença par inscrire dans les

Digitized by Google

évangiles les oracles *Tu es Pierre* ; *Pais mes brebis* ; *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel.* On prouva que les Douze en général et Pierre en particulier avaient été investis par le Christ de l'autorité suprême sur l'Eglise. Et, sans doute, ces mesures de défense étaient bonnes. Mais elles se heurtaient à l'épître aux Romains qui montre les chrétiens de Rome sous les ordres de Paul, à l'épître aux Philippiens (I, 12-18) qui nous met sous les yeux les fruits de l'apostolat de Paul à Rome, aux épîtres aux Corinthiens qui nous font assister aux travaux apostolique de Paul à Corinthe. Les deux églises de Rome et de Corinthe devaient tout à Paul, elles ne devaient rien à Pierre. Qu'était-ce donc qu'une primauté à laquelle échappait la portion principale du troupeau du Christ ?

C'est à cette objection que répond le récit de Denys. Il veut dire ceci : Oui, Paul a exercé l'apostolat à Corinthe et à Rome. Mais les travaux auxquels il s'est livré dans ces deux églises ne portent aucun préjudice à la suprématie de Pierre. Paul était, en effet, l'aide de camp de Pierre, où, si l'on veut, son second. Toutes ses conquêtes ont été faites de concert avec Pierre, et les deux églises de Corinthe et de Rome fondées par Paul ont été aussi fondées par Pierre.

On le voit, sous sa forme primitive, la venue de saint Pierre à Rome, accomplie dans la société de Paul et précédée d'un voyage à Corinthe dans les mêmes conditions, a pour objectif de défendre la primauté de saint Pierre. Elle ne la crée pas ; elle la suppose fondée par les oracles évangéliques ; elle la défend contre les objections de l'histoire : voilà la mission qu'elle a à remplir. Ajoutons qu'elle n'en a pas d'autre. On se tromperait, si on y cherchait une autre destination, si on lui attribuait l'arrière-pensée de magnifier l'église romaine et de lui conférer la suprématie. Cela sera vrai plus tard, mais seulement plus tard. Sous sa forme primitive, la venue de saint Pierre à Corinthe et à Rome voulait seulement prouver que Paul ne faisait rien sans Pierre, et que la primauté de Pierre n'est nullement ébranlée par les travaux de Paul (1).

(1) Sur « le parti de Céphas » à Corinthe, voir Delafosse, *La première épître aux Corinthiens*, p. 22.

Digitized by Google

Destinée uniquement à défendre la thèse catholique de la suprématie de saint Pierre, la fiction du voyage de Pierre à Corinthe et à Rome n'aurait-elle pas pu naître indifféremment dans n'importe quel endroit, et toutes les communautés chrétiennes n'étaient-elles pas également propices à son éclosion ? Cette conjecture, qui se présente tout d'abord à l'esprit, doit être repoussée. Sans doute le but de la fable est d'appuyer et de défendre les droits de Pierre. Mais cette opération est faite en réponse aux objections de l'adversaire. Or c'est seulement à Corinthe ou à Rome que les travaux apostoliques accomplis par Paul dans ces deux villes pouvaient être allégués. C'est donc seulement dans l'église de Corinthe ou dans celle de Rome que la nécessité s'est imposée de faire de Paul le compagnon inséparable de Pierre.

Ou plutôt il faut écarter l'église de Corinthe. C'est seulement à Rome que la société Pierre et Paul a pu prendre naissance. Voici pourquoi. Denys rapporte que nos deux apôtres ont été martyrisés en même temps. Cette union dans la mort complète l'union dans l'apostolat ; elle s'inspire aussi du même mobile, c'est-à-dire qu'elle résoud la même objection. Marcion décernait à Paul l'auréole du martyre et il montrait avec emphase le tombeau du glorieux soldat du Christ. On lui répond que, dans la mort comme dans la vie, Paul a été le compagnon de Pierre, que Pierre, lui aussi, a versé son sang pour le Christ. Et, comme Marcion montrait le tombeau de Paul, on montre le tombeau de Pierre. Dans un demi-siècle le prêtre Caïus dira (Eusèbe II, 25, 7):

> Je puis montrer les trophées des apôtres. Allez au Vatican ou sur la voie d'Ostie, vous trouverez les trophées de ceux qui ont fondé cette église.

Dès maintenant on sait que le tombeau de Pierre est au pied de la colline Vaticane. On vénère ce tombeau comme on vénère le tombeau de Paul situé sur la voie d'Ostie. Mais il va sans dire que tout cet ensemble de préoccupations a surgi à Rome et n'a pu surgir ailleurs. C'est à Rome qu'a été inventée l'union de Pierre et de Paul dans la vie couronnée par leur union dans la mort. Denys, qui nous sert cette histoire vers 170, n'est qu'un

Digitized by Google

écho. C'est Rome qui, dans la lettre à laquelle il répond, l'a documenté. Il répète la leçon qu'on lui a apprise (1).

Voilà la fable dont Clément Romain est le premier témoin. Nous avons maintenant la clef du tour énigmatique de son témoignage. S'il avait vu dans la mort de saint Pierre à Rome un titre à la suprématie de l'église romaine, il aurait bien su exercer ses droits et les motiver. Il aurait parlé aux Corinthiens avec le ton impérieux et hautain dont plus tard, les papes ne se départiront pas. Il aurait donné des ordres et, pour les justifier, il aurait expliqué avec orgueil que, là où est le tombeau de Pierre, là aussi se trouvent les pouvoirs sublimes dont le prince des apôtres a été investi. C'est au spectacle contraire que sa lettre nous fait assister. On y trouve des conseils, des dissertations et non des ordres. La venue et la mort de saint Pierre à Rome n'y sont l'objet que d'une allusion laconique et obscure. Au moment où Clément écrit, la fable vient de naître, elle a encore son caractère primitif et elle ne sert pas à rehausser la gloire de l'église romaine.

IX. — *Date de la lettre.*

L'étude interne de la lettre de Clément Romain nous a amenés à conclure qu'elle a été provoquée par l'adhésion de l'église de

(1) Le récit fictif dont Denys est l'écho, et selon lequel Pierre et Paul furent martyrisés ensemble, aurait dû logiquement donner à ces deux apôtres le même tombeau ou, du moins, deux tombeaux voisins. Or nous savons par Caïus que l'on plaçait le tombeau de Paul sur la voie d'Ostie et le tombeau de Pierre au Vatican. Si la fiction avait été créée d'une seule pièce, elle ne donnerait pas un pareil accroc à la logique. Il faut admettre que l'un des tombeaux a été l'objet de la vénération des fidèles avant l'autre. La priorité ne peut être attribuée qu'au tombeau (vrai ou légendaire) de Paul puisque cet apôtre a certainement séjourné à Rome et a dû par conséquent laisser des souvenirs dans la communauté chrétienne de la ville impériale. C'est seulement quand on fut amené par les exigences de la polémique à faire de Paul l'aide de camp de Pierre, que l'obligation s'imposa de trouver à ce dernier apôtre un tombeau à Rome. Les alentours du tombeau de Paul

Digitized by Google

Corinthe à la propagande Marcionite. Il suit de là que sa rédaction ne peut se placer avant les environs de 150. Il s'agit maintenant de soumettre ce résultat au contrôle de l'histoire.

La lettre de Polycarpe utilise abondamment Clément Romain. Si elle était des environs de 112 comme on le prétend, force serait de reporter la lettre de Clément au plus tard dans les premières années du second siècle. Mais la lettre de Polycarpe, qui dénonce ouvertement Marcion, ne saurait être antérieure à 150. On peut même la reculer au delà de 160, puisque l'ancienne chronologie à laquelle il faut décidément revenir, place la mort de Polycarpe en 166 (1). Dans ces conditions la lettre de Polycarpe prouve seulement que la lettre de Clément Romain est antérieure à 165.

La lettre écrite, vers 170, par Denys de Corinthe aux Romains se termine par ces mots (Eusèbe, IV, 23, 11) :

> Dans ce saint jour du dimanche que nous avons célébré aujourd'hui, nous avons lu votre lettre que nous continuerons toujours de lire pour notre instruction, comme nous lisons la première qui nous a été écrite par Clément.

Donc à Corinthe, aux environs de 170, on possédait deux lettres parties de Rome : l'une toute récente à laquelle Denys répond ici, et une autre plus ancienne. On savait aussi que la lettre ancienne avait été écrite par Clément. Ce dernier renseignement n'avait pu être fourni aux Corinthiens que par les porteurs de la lettre, puisque la lettre elle-même se tait sur ce point. Il était de ceux qui s'oublient vite, parce qu'ils deviennent indifférents. Pourtant Denys ne l'a pas oublié. Il sait que la « première » lettre a été écrite par Clément. Cette persistance du souvenir serait bizarre, s'il s'agissait d'une lettre écrite trois quarts de siècle auparavant. Elle se comprend, au contraire, si l'on

n'offrant aucune ressource, il fallut élargir le champ des explorations. On l'élargit jusqu'au jour où, au pied de la colline Vaticane, une pierre tombale située près d'un térébinthe, et qui avait probablement servi à l'une des victimes du massacre de 64, offrit ce dont on avait besoin.

(1) Delafosse, *Lettres d'Ignace d'Antioche*, p. 25.

Digitized by Google

suppose que Denys a vu lui-même les porteurs de la lettre et a été renseigné par eux sur sa rédaction. Bref, Denys de Corinthe nous invite à placer de son vivant la lettre de Clément Romain, par exemple quinze ou vingt ans avant la lettre qu'il a écrite lui-même aux Romains.

Passons à Hermas. On admet aujourd'hui qu'il était le frère de Pie, et que son livre se place aux environs de 140 ou même plus tard (1). Or Hermas nous apprend (*vision* II, 4, 3) qu'il a été chargé de remettre un livret à Clément dont la fonction est de correspondre avec les villes du dehors. Ce renseignement a jeté dans le désarroi les critiques qui, tous, croient fermement que la lettre de Clément est des environs de 96. Il leur a fallu expliquer comment un homme qui, vers 96, a écrit une lettre au nom de l'église de Rome, a pu être contemporain d'un autre homme dont le livre a paru en 140 ou peut-être après. A en croire certains critiques, le livre d'Hermas serait l'œuvre de deux auteurs chrétiens dont l'un aurait vécu dans les dernières années du premier siècle, tandis que l'autre appartiendrait au milieu du siècle suivant. Selon une seconde opinion, Hermas s'est présenté comme le contemporain de Clément, qui a vécu vers 96, à seule fin d'antidater son livre et de le reculer artificiellement un demi siècle avant le moment de son apparition. D'autres disent que Hermas qui a achevé son livre vers 140, l'avait commencé dès l'an 110, et que Clément vivait encore à cette date. Enfin, selon d'autres, le Clément dont parle Hermas et qui est chargé de correspondre avec les villes du dehors, différerait du Clément qui a écrit vers 96 la lettre aux Corinthiens. Toutes ces prétendues solutions, plus invraisemblables l'une que l'autre, prouvent que le problème est insoluble pour les critiques. Il s'évanouit quand on a acquis la certitude que la lettre de Clément aux Corinthiens a été écrite vers le milieu du second siècle.

(1) Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, I, 571.

Digitized by Google

Les témoins que nous avons interrogés jusqu'ici nous laissent libres de placer, si nous le voulons, Clément au milieu du second siècle. Quelques-uns même nous y invitent fortement. Irénée nous fait entendre une autre note. Lui, il nous raconte (III, 3, 3) que l'église de Rome, fondée et constituée par les apôtres Pierre et Paul, fut gouvernée après eux par Lin, dont Paul parle dans ses épîtres, puis par Anaclet, puis par Clément ; que ce Clément avait vu les apôtres, avait vécu avec eux, et qu'il s'employa par une lettre imposante à apaiser les troubles survenus dans l'église de Corinthe. Un contemporain des apôtres Pierre et Paul n'a évidemment pas pu prolonger sa vie au-delà du règne de Trajan. Pour placer la lettre de Clément au milieu du second siècle, il faut d'abord écarter le témoignage d'Irénée. Le pouvons-nous?

Irénée, à qui nous devons des renseignements d'une importance capitale, est comme tous ses contemporains, d'une crédulité enfantine. C'est un témoin qui vaut ce que valent ses sources. Ici, après avoir parlé de Clément, il fait défiler devant nous ses successeurs Evariste, Alexandre, Xyste, Télesphore, Hygin, Pie, Anicet, Soter et enfin Eleuthère. Bref, il nous sert ce qu'on appelle la *Liste épiscopale* de Rome. Voyons ce que vaut cette liste.

X. — *Origine de l'épiscopat monarchique à Rome.*

La *Liste épiscopale* de Rome, dont on vient de lire le résumé, comprend deux parties consacrées, l'une à l'origine de l'église de Rome, l'autre à l'histoire de son gouvernement.

La première partie nous apprend que l'église de Rome a été fondée par les apôtres Pierre et Paul. Ici la liste n'est qu'un écho de Clément (p. 77), mais un écho qui exprime clairement et distinctement ce qui chez Clément est une simple allusion : elle fait fonction de haut-parleur.

La seconde partie nomme par leurs noms les dépositaires qui obtinrent et se transmirent le gouvernement de l'église de Rome, à commencer par Lin qui reçut le dépôt directement des apôtres Pierre et Paul. Ici la liste enseigne que le gouvernement de l'église

Digitized by Google

romaine a une origine apostolique ; et, en cela, elle suit Clément qui (p. 56) fait dériver le clergé des apôtres. Mais la liste ajoute que l'autorité ecclésiastique fut confiée par les apôtres à un seul homme qui la transmit à un successeur individuel : elle attribue donc, dès l'origine, au gouvernement de l'église romaine un caractère monarchique. En cela elle se sépare de Clément qui ignore la centralisation de l'autorité ecclésiastique et qui ne connaît que le régime fédératif.

En résumé, dans le système de Clément, qui octroie à l'église romaine une origine apostolique et qui étend le même privilège à son clergé, il y a deux fictions. La liste adopte ces deux fictions, et elle leur en ajoute une troisième qui a trait au caractère monarchique du gouvernement établi par les apôtres.

L'auteur de la liste n'aurait pas pu avoir l'idée de cette troisième fiction si, au moment où il écrivait, l'église romaine n'avait possédé au moins un commencement de régime unitaire. En sorte que la liste épiscopale de Rome, malgré la part énorme que l'imagination y occupe, est un témoin. Elle atteste que la condition de l'église de Rome a évolué depuis le jour où Clément écrivait sa lettre anonyme aux Corinthiens, et que l'unité a progressé aux dépens de la fédération. C'est cette évolution qu'il s'agit maintenant d'expliquer.

Comme il arrive partout, les présidents des divers groupes ecclésiastiques de Rome furent de valeur inégale. La plupart d'entre eux s'acquittèrent de leurs fonctions consciencieusement mais sans éclat, et, après leur mort, ils tombèrent dans l'oubli. D'autres, en petit nombre, tantôt pour un motif tantôt pour un autre, méritèrent l'admiration ou la reconnaissance de leurs administrés ; et, quand ils furent disparus, leur nom se conserva dans la mémoire des fidèles. C'est ainsi que l'on garda le souvenir du martyr Télesphore, d'Alexandre, de Xyste, de Lin, d'Anaclet et de l'auteur de la lettre aux Corinthiens.

Les groupes, eux aussi, eurent des fortunes diverses. La plupart végétèrent et ne prirent pas de développement. L'un d'eux pourtant, soit qu'il fut mieux situé, soit qu'il eût à sa tête des présidents plus avisés, probablement pour ces deux raisons réu-

Digitized by Google

nies, acquit une importance grandissante. Vers l'an 140, c'est au chef de ce groupe, Hygin, que se heurta l'hérétique Valentin dont l'influence fut plus tard démesurément grossie. Ce que furent les progrès de la paroisse sous le successeur de Hygin, Pie, nous l'ignorons. Mais sous le successeur de Pie, Anicet, nous assistons aux résultats. Quand, aux environs de 160, Polycarpe vient de Smyrne à Rome, c'est à Anicet qu'il s'adresse, c'est avec Anicet qu'il règle divers points litigieux, c'est avec lui notamment qu'il qu'il discute la question de la pâque. Et, quand Hégésippe raconte dans ses *Mémoires* son voyage à Rome, c'est Anicet qui lui sert de point de repère chronologique. Les autres groupes, dont plusieurs se sont sans doute fondus dans la paroisse plus fortunée, sont comme annihilés : ils ne comptent plus. Anicet incarne l'église romaine qui, avec lui, semble avoir perdu son ancien régime fédératif et former une société monarchique.

Vers l'an 170, Denys de Corinthe écrivit à Rome une lettre dont j'ai parlé plus haut (p. 77) et qui, comme son contenu le prouve, était une réponse. Conformément à la loi qui régit l'ordre épistolaire, la réponse de Denys a pour destinataire l'auteur de la lettre qui lui a été remise. Or elle est adressée aux fidèles de Rome eux-mêmes et non à leur chef Soter, successeur d'Anicet, qui n'y est mentionné qu'indirectement. La lettre partie de Rome était donc écrite au nom des fidèles. Vers l'an 160 Anicet représentait, aux yeux du monde chrétien, l'église romaine. Dix ans plus tard, le successeur d'Anicet, Soter, n'ose prendre lui-même la place que l'opinion a donnée à son prédécesseur ; il évite de s'ériger en représentant de l'église romaine : il reste dans la tradition de Clément qui s'efface derrière ses administrés. Le passage du régime fédératif de l'église romaine au régime unitaire est tenu par le public chrétien pour une réalité, il est acquis. Seul le bénéficiaire du changement refuse de l'avouer ; seul il garde les usages anciens et il se comporte comme si aucun fait nouveau ne s'était produit.

Cette réserve ne pouvait être que passagère. Vers 178 les martyrs de Lyon écrivent à celui qu'ils appellent le « Père Eleuthère », pour lui recommander leur prêtre Irénée. Eleuthère est

Digitized by Google

le successeur de Soter. C'est à lui que les compatriotes d'Irénée s'adressent. Ils le connaissent et ils voient en lui le chef responsable de l'église de Rome. Nous savons vaguement qu'Eleuthère intervint en faveur du Montanisme auquel les Lyonnais adhéraient. La lettre des martyrs nous permet de conjecturer que son intervention était personnelle et que, dans sa lettre d'adhésion au mouvement montaniste, il ne se cachait pas derrière sa communauté.

Avec le successeur d'Eleuthère, Victor, on n'a plus besoin de recourir à la conjecture : les faits sont là. Nous savons que Victor présida en qualité d'évêque de Rome un concile romain destiné à régler la question de la pâque (Eusèbe, 5, 23, 3). Nous savons que, par des mesures personnelles, il retrancha de la communion romaine les églises d'Asie obstinément attachées à la pratique quartodécimane (Ibid., 5, 24, 9), et que plusieurs évêques le censurèrent (5, 24, 10). Nous avons un fragment de la lettre écrite par Irénée à ce sujet (5, 24, 17). Elle est adressée à Victor comme le prouve ce passage :

> Les prêtres qui, avant Soter, gouvernèrent l'église que tu gouvernes aujourd'hui

S'il s'agissait du problème de la papauté on démontrerait que la mesure violente de Victor n'a pas été l'acte d'un pape. Mais, ce qui nous occupe ici c'est uniquement la constitution de l'église romaine. Sur ce point, les renseignements d'Eusèbe et surtout le témoignage d'Irénée sont décisifs. A l'époque de Victor l'église romaine a achevé son évolution interne ; l'ancien régime fédéral a fait place au régime monarchique. La transition s'est accomplie conformément à la loi darwinienne de la sélection naturelle. L'un des multiples groupes primitifs s'est développé aux dépens des autres qu'il a peu à peu absorbés.

XI. — *La Liste épiscopale de Rome.*

Maintenant que nous connaissons l'origine du gouvernement monarchique de l'église romaine, revenons à la *Liste épiscopale*

Digitized by Google

qui rattache ce gouvernement aux apôtres. Voyons le but auquel tend cette fiction, et les moyens qu'elles emploie pour atteindre son but.

Le but est d'ordre dogmatique. Il s'agit de défendre contre les assauts de l'hérésie la doctrine qu'enseigne à Rome Anicet (on va dire bientôt que la liste a été faite à cette époque). Et, pour la défendre, il s'agit de fournir la preuve — une preuve simple et brève — de son origine apostolique. Cette preuve sera, pense-t-on, obtenue, si l'on peut montrer un lien matériel qui rattache l'enseignement d'Anicet à l'enseignement des apôtres.

Ce lien on le montre, on l'étale avec fierté : c'est le gouvernement monarchique institué par Pierre et Paul eux-mêmes. Lin, à qui les apôtres ont remis l'autorité, a reçu d'eux également en dépôt le trésor des vérités révélées. Deux mandats lui ont été confiés, le mandat du gouvernement et le mandat de l'enseignement. Le premier garantit le second. La doctrine prêchée par Lin est l'écho de la doctrine des apôtres, parce que c'est des apôtres que l'autorité de Lin dérive. Ceci s'applique à tous les temps. Pour connaître la doctrine apostolique, il suffit donc de savoir où est le successeur de Lin. Et, comme ce successeur fait partie d'une chaîne dont Lin est le premier anneau, on est sûr de recevoir la vraie doctrine tant que l'on tient la chaîne apostolique.

Aux environs de 165 le successeur de Lin est Anicet, parce que c'est à Anicet qu'aboutit la chaîne dont le premier anneau est Lin. Ceci nous amène à dire comment l'auteur de la *Liste épiscopale* s'y est pris pour construire sa chaîne apostolique. Il connaissait Anicet et ses prédécesseurs immédiats. Au-delà, sur un espace de plus de trois quatrs de siècle, c'était le brouillard.

Une pareille lacune aurait plongé un historien dans le désespoir ; mais un apologiste ne pouvait être embarrassé pour si peu. Quelques noms d'anciens présidents de groupes avaient échappé à l'oubli. Notre auteur les utilisa et les fit entrer dans sa chaîne. La seule chose indispensable était de rejoindre, au moyen d'entrées en charge judicieusement espacées les deux compagnons légendaires Pierre et Paul ; le reste n'avait aucune espèce d'importance

Digitized by Google

et les noms pouvaient être alignés n'importe comment. L'auteur avait donc le champ libre. Toutefois deux de ces noms, ceux de Lin et de Clément, se trouvant dans les épîtres pauliniennes (II *Tim.* 4, 21 ; *Phil.* 4, 3), il crut devoir les mettre en tête de sa liste, pour faire croire que les deux premiers chefs de l'église romaine avaient été des compagnons de Paul. C'est ainsi que Clément, qui a vécu aux environs de 150, occupe le troisième rang après Anaclet.

Telle est la *Liste épiscopale* que saint Irénée a utilisée. Il l'a utilisée mais non créée. Elle existait avant lui. Par qui a-t-elle été composée ? Dans Eusèbe IV, 22, 3 nous lisons un extrait d'Hégésippe qui dit ceci :

> Quand j'étais à Rome je me fis une succession jusqu'à Anicet dont Eleuthère était diacre. Soter fut le successeur d'Anicet et Eleuthère vint après lui.

Sans doute cette traduction est contestée. D'après une opinion soutenue au dix-septième siècle par Savile et reprise de nos jours, on devrait lire :

> Etant allé à Rome j'y séjournai jusqu'à Anicet.

Mais cette interprétation se heurte au témoignage d'Eusèbe qui déclare (IV, 11, 7) qu'Hégésippe vint à Rome sous Anicet et qu'il y demeura jusqu'à Eleuthère. On doit garder la première traduction qui, d'ailleurs, est admise par le plus grand nombre des critiques. La « succession » dont parle le texte, éclairée par Eusèbe, V, 5, 9, désigne la liste indiquant la succession des évêques. C'est donc Hégésippe qui, vers 165, a composé la *Liste épiscopale* de Rome. Et c'est à lui que saint Irénée l'a empruntée.

Pour revenir à la lettre de Clément Romain, elle est un précieux témoignage sur les doctrines et les institutions de l'Eglise romaine au milieu du IIe siècle.

Henri Delafosse.

Digitized by Google

ÉTUDES SUR LES AHL-I HAQQ

I. — « Toumari » = Ahl-i Haqq.

Sous le titre « Une religion nouvelle. Les Thoumaris » (RHR, 1926, p. 294-307) M. F. Macler a traduit en français un article du savant arménien M. H. Adjarian, paru en arménien et en anglais dans le Bulletin de l'Université d'Erivan, publication qu'il n'est pas facile de trouver en Europe occidentale. Grâce à M. Macler, cet article qui décrit une communauté religieuse établie à Tauris (Perse) est maintenant à la portée du monde savant et il est temps d'assigner aux renseignements recueillis par M. Adjarian la place qui leur revient dans le cadre des faits antérieurement étudiés.

L'article de M. Adjarian porte en original anglais un titre plus complet : « Gyorans and Tumaris. A newly found secret religion in Persia », mais cette addition est peu justifiée par le contenu. « On connait les Gyorans à Tauris, dit M. Adjarian, mais personne ne sait quelque chose de leur religion ; moi-même je n'ai rien trouvé qui les concerne dans la bibliographie d'Europe... Parmi [? V. M.] ceux que l'on dénomme les Gyorans, il existe une secte entièrement [? V. M.] à part, et que l'on nomme Toumari ».

Tout de suite deux remarques s'imposent :

Digitized by Google

1. Si les « Thoumaris » appartiennent aux « Gyorans », il importe de connaître le tout pour en mieux comprendre une partie ;

2. Si l'on admet que rien n'est connu de la religion des « Gyorans », il est hardi d'affirmer que les « Thoumaris » constituent « une secte entièrement à part ».

1. Les Ahl-i Haqq (Goûrân) et leurs croyances.

Contrairement à ce que croit M. Adjarian nous connaissons assez bien les croyances des « Gyorans ». Ce dernier nom n'est qu'une prononciation turke (1) (*g'öran*) du nom de la tribu Gôrân ou Goûrân habitant dans le Zagros au nord de Kirind (Kerend), — ville bien connue sur la route Kermânchâh — Khaniquîn. La tribu Goûrân est intéressante à plusieurs titres : elle parle un dialecte iranien particulier qui n'est pas du kurde et qui appartient au nombre des parlers que l'on trouve aussi en Perse centrale et loin à l'ouest dans la région entre Diarbékir et Erzindjan (2). Il existe en dialecte gourani une vaste littérature poétique (lyrique et épique) (3). Les origines des Goûrâns sont encore bien obscures (4). Peut-être la tribu est-elle apparentée aux Daïlamites, anciens habitants des régions au sud de l'Elborz (Elbrous) ; l'expansion des Boûyides, dynastie d'origine daïlamite (932-1055), a certainement pu provoquer de grands mouvements des populations dans la région au sud de la Caspienne (5). Or, depuis environ cent ans, on sait que les Goûrâns forment le noyau principal d'une religion particulière connue aux hétérodoxes sous le nom « Noçairî » (probablement par une fausse analogie avec

(1) Il s'agit du dialecte turk-azéri parlé en Azerbaïdjan.

(2) Les dialectes *zaza* parlés par les Qizil-bachs.

(3) J'en ai parlé à la réunion de la Fédération des Sociétés asiatiques, cf. *J. As.*, sept.-déc., 1920, p. 181.

(4) Selon Strabon XI, chap. XIV, les Thraces Sarapares habitent « au-dessus de l'Arménie » près des Γουραίων καὶ Μήδων.

(5) Sans rien dire de transmigrations plus anciennes.

Digitized by Google

la secte syrienne) et « 'Alî-allâhî ». Les adeptes eux-mêmes s'appellent Ahl-i Haqq, « Gens de la Vérité Réelle ».

Sur cette religion Sir H. Rawlinson, le comte de Gobineau, un russe anonyme (M. « Ch. »), le professeur V. Joukovski et le missionnaire américain S. Wilson avaient recueilli des données précieuses. Finalement, en 1903 l'auteur de ces lignes s'est procuré le manuscrit du livre religieux de la secte, le *Sarandjâm*, « Livre de l'Accomplissement », dont il a donné en 1911 la traduction russe dans les publications de l'Institut des langues orientales de Moscou (1). Plus tard sous le titre *Notes sur la religion des Ahl-i Haqq*, il a résumé l'état de nos connaissances sur la secte dans la *Revue du Monde Musulman*, XL, 1920, p. 20-97, et XLV, 1921, p. 205-302 (2). Un article intéressant, *The sect of Ahl-i Haqq*, dû à la plume du Dr Sa'îd khân Kordestânî a récemment vu le jour dans le *Moslem World*, 1927, XVII, n. 1, p. 31-42 (3).

Ainsi donc le mystère enveloppant la religion des « Goûrâns » se trouve suffisamment éclairé.

Le point central dans le système des Ahl-i Haqq est leur croyance aux manifestations successives de la divinité. L'essence divine (« le Roi du Monde ») reste la même mais ses incarnations (« vêtements », en arabe *libas*, en persan *djâmé*, en turk *don*) sont intermittentes. On en compte sept.

Le premier cycle qui se place dans la préétérnité (*azal*) est celui de *Khâvandigâr*, entouré de quatre anges : Djibrâil, Mikâil, Isrâfîl et 'Azrâil.

Le deuxième cycle est celui de *Mortadha 'Ali* dont les anges sont les personnages musulmans connus : Salmân, Qambar, Mo-

(1) La bibliothèque et les publications de l'ancien institut Lazareff se trouvent actuellement à Erivan à la disposition de M. Adjarian.

(2) Les deux articles ont également paru en volume. Voir le compte rendu de R. Basset, *R. H. R.*, 1922, juillet, p. 96-8, et de M. Cumont dans *Syria*, 1922, III, p. 262.

(3) Entre temps il m'est parvenu de Dehnavar (Kurdistan) un manuscrit important *Firqin al-akhbâr* (en persan) dans lequel un des chefs de la secte croyant le moment de révélation arrivé expose en détail les doctrines de la secte.

Digitized by Google

hammad, Noçaïr et finalement Fâtima. On voit de suite la situation exceptionnelle de 'Alî qui passe à la première place, comme dans les autres sectes et religions mystiques s'inspirant des sources extrémistes chi'ites (les Noçaïris de Syrie, les Qizil-bachs).

Le troisième cycle est celui de *Châh Khochîn*. Ses anges sont : Bâbâ Tâhir (1), Bâbâ Bozorg, Kâkâ Redâ (Ridhâ), Koré-Faqi et Mâmâ Djalâlé.

La quatrième époque est celle de *Soltân Sohâk* = Ishaq (2), accompagné de Benyamîn, Dâvoûd, Pir Moûsî, (Moustafâ Dâvoûdân) et Khâtoûn Dâyiré (remplacée souvent par Razbâr ou Ramzbâr).

Les quatre premières époques correspondent respectivement aux stades de la gnose mystique (« les quatre portes ») : la *charî'at*, la *tariqat*, la *ma'rifat* et la *haqiqat*. Ce dernier stade, celui de l'intuition de la Vérité Réelle épuise en fait les exploits de la vie mystique ; aussi l'époque de Soltân Sohâk est-elle considérée par les Ahl-i Haqq comme le point culminant dans l'évolution de leurs doctrines. Dans le manuscrit de Berlin (3) ce personnage porte le titre de *Moqannin-i qânoûn-i haqîqat* « Législateur de la loi de Vérité Réelle ». Il est le fondateur des rites aussi importants que le jeûne et la « recommandation de la tête » (la consécration mystique de la tête de chaque nouveau-né à un pîr). Les anges de son époque sont considérés comme les anges-types.

Les « manifestations » de la Divinité forment une seule suite d'incarnations ; de même les anges, dans l'ordre de leurs fonctions, se remplacent les uns les autres. Ainsi on entend souvent substituer le nom de Benyamîn (= Salmân = Bâbâ Bozorg) à celui de Djibrâ'îl et *vice versa*.

Chacun des anges a ses attributions particulières. Djibrâ'îl = Benyamîn est le *pir*, directeur des consciences (il l'est tout spécialement par rapport à la Divinité) (4) ; Mikâîl = Dâvoûd est

(1) Le très populaire poète dialectal persan sur lequel voir mon article dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, s. v. Tâhir.

(2) Voir mon article dans l'*Encycl. de l'Islam*, s. v. Sultan Ishak.

(3) Traduit dans mes *Notes*, 1921, p. 279-302.

(4) Ce fait remarquable rappelle le rôle de l'Ange Suprême (= la Raison

Digitized by Google

le surveillant et le juge des fidèles ; Isrâfîl = Pîr-Moûsi « à la plume d'or » est l'enregistreur des actes humains ; 'Azrâîl = Moustafâ Dâvoudân est l'ange de la mort.

Le cinquième ange personnifie le principe féminin et préside aux unions mystiques que pratiquent les fidèles en formant des groupes composés chacun de deux ou trois « frères » et d'une « sœur » et destinées à encourager le perfectionnement moral de ses membres (1). La fonction du cinquième ange a peut-être été ajoutée plus tard car on constate une certaine hésitation dans la désignation des titulaires de ce poste : à l'époque de Soltân Sohâk on nomme tantôt Khâtoûn Dâyiré (Dâyirâq), sa mère ou sa nourrice (dâya), tantôt Pîr Razbâr (Ramzbâr), figure assez énigmatique. Selon un de mes interlocuteurs Razbâr était hermaphrodite (*khontsâ*) !

Il convient de noter que si la première époque est purement mythique et si la deuxième se localise dans le cadre de l'histoire musulmane, l'époque de Khochîn a pour théâtre la province persane Louristân, et celle de S. Sohâk la région habitée par les Goûrâns. Ici la tradition des Ahl-i Haqq semble s'appuyer sur des faits réels et historiques : on montre le tombeau de S. Sohâk à Perdiver sur le cours moyen du Sîrvân, près du défilé par où cette rivière traverse le Zagros pour se diriger vers le Tigre. Un hymne Ahl-i Haqq confirme que Soltân Sohâk parlait le dialecte goûrânî dans lequel est composée la grande majorité des *kalâms* de la secte.

Jusqu'à la quatrième époque, tous les fidèles sont d'accord sur l'ordre des manifestations, mais les sous-sectes existantes nomment différemment les titulaires des trois derniers cycles. On en connaît le mieux la succession selon la sous-secte des Atach-béguis, à savoir : V. Qirmizi (« habillé de rouge »), VI. Mohammad-beg, VII. Atach-beg. Pendant la dernière époque les événements de l'histoire sacrée nous reportent vers le nord dans

Universelle) par rapport à Nâtiq dans la religion des Ismâ'iliens, St. Guyard, *Fragments*.

(1) Cette institution curieuse rappelle celle des « frères et sœurs d'Eternité » chez les Yézidis.

Digitized by Google

l'Azarbâïdjân persan et la langue des *kalâm* (hymnes) devient, le dialecte turk-azéri (1).

Tauris est le grand centre des Ahl-i Haqq habitant l'Azerbaïdjan (2), et justement dans le quartier de Tcharandâb où M. Adjarian a recueilli ses renseignements il m'était arrivé de m'entretenir longuement avec mes amis Ahl-i Haqq. L'histoire des autres sous-sectes (Ibrahîmis etc.) semble localisée dans la région comprise entre Baghdad et le Zagros.

Outre les grands cycles de manifestations divines avec leur cortège d'anges, les Ahl-i Haqq admettent une série d'autres groupements d'hypostases et d'émanations. On connaît les *Haft-tan* (« la Septaine ») qu'il faut distinguer d'une autre septaine portant le nom de *Haft-tavân* (3), les Tchil-tan (« la Quarantaine »), bien connue dans les systèmes hagiologiques des çoufis etc. Il existe également une angélologie plus vaste avec des groupements aux chiffres fatidiques dè 17, 72, « neuf fois neuf cents », 12.000, 40.000, etc., mais les fonctions et les rapports mutuels de ces groupements secondaires ne sont pas encore très clairs.

Le livre *Sarandjâm* déclare positivement que les sept cycles sont révolus mais que le Roi du Monde reviendra encore pour « accomplir les vœux des amis et pour dominer le monde de l'Est à l'Ouest ». L'attente du Jugement Dernier a engendré toute une littérature de kalâms prophétiques.

(1) Cette langue, cf. mes observations dans le *Journal As.*, janvier 1921, p. 165, est archaïsante et de ce fait les interlocuteurs de M. Adjarian ont pu la nommer par le terme tchaghataï, terme dont ils ne comprenaient pas le sens ! Les archaïsmes de ces kalâms et certaines considérations géographiques (la présence des Ahl-i Haqq dans les vieilles colonies turques de la région de Kirkoûk) peuvent faire supposer que ces hymnes appartiendraient à l'époque de la domination des Turcomans du Mouton Noir et de ceux du Mouton Blanc (xvᵉ siècle).

(2) Un tableau détaillé de la distribution de la secte sera trouvé dans mes *Notes*. La carte annexée est malheureusement une copie imparfaite de l'original.

(3) Les *Haft-tan* c'est le Roi du Monde dans le conseil de ses anges-ministres. Les *Haft-tavân* sont les sept fils du Roi du Monde (S. Sohak) qui ont été créés sans mère et dont l'être et même l'extérieur est identique à celui de leur « père ». Le terme *Haft-tavân* paraît avoir le sens de « sept puissances, sept potentiels », voir le *Firqân al-akhbâr*.

Digitized by Google

A cela il faut ajouter que dans les intervalles d'occultation du Roi du Monde il y a toujours des personnages (*didédâr*) dont le rôle est de rester dans l'attente d'une nouvelle manifestation, d'en vérifier les « signes » et de l'acclamer.

De cette façon les milieux exaltés des Ahl-i Haqq sont continuellement sur le qui vive. Atach-beg a même interdit à ses fidèles de fumer, de peur que, distraits, ils ne remarquent pas l'arrivée du Roi du Monde. A chaque instant on entend parler de nouveaux prétendants à une des hautes dignités de la révélation. En 1268 de l'Hégire (= 1852) les historiens persans mentionnent l'apparition d'un Goûrân Teimoûr qui avait assumé le titre de « vicaire de l'imâm » et qui fut exécuté par le gouverneur de Kermânchâh (1). En 1891 le Seyyed Kelârdachti souleva un mouvement au Mâzandérân, et ainsi de suite.

2. Les croyances des Toûmâris.

Telles sont les données à la lumière desquelles il nous faut chercher si la secte des Toûmâris est en effet « entièrement à part » parmi les Goûrâns, c.-à-d. les Ahl-i Haqq.

Ici une réserve s'impose : les Ahl-i Haqq sont des gens extrêmement méfiants ; ils livrent leurs secrets aux étrangers seulement lorsqu'ils les voient déjà au courant de beaucoup de leurs croyances (2). Par conséquent il n'est pas exclu que de propos délibéré les noms de théophanies etc. que cite M. Adjarian lui aient été communiqués avec certaines omissions et altérations.

Du moins le nom de la divinité dont émanent les incarnations (Hadjer ou Vezaver) n'a jamais été relevé sous cette forme par les observateurs précédents. « Vezaver » peut s'expliquer comme *varz* + *âvar*, en persan « celui qui fournit l'effort ». Cette appel-

(1) Mes *Notes*, 1921, p. 276.

(2) Petermann, *Reisen im Orient*, 1861, II, 262 : « mein Hoffen scheiterte an die Verschwiegenheit der Einwohner ». Loftus, *Travels*, 1857, p. 386 : « it is extremely difficult to ascertain the tenets of their religion because they are jealous of inquiry concerning this subject » etc.

Digitized by Google

lation (« exécuteur » ?) peut contenir une allusion aux rôles respectifs de la divinité et du Premier Ange (Benyâmîn) tels que les dépeint le *Sarandjâm* (1).

Les noms des quatre anges selon les Toumaris seraient comme suit : « Yadigar, Remzibar, Zoulfigar et Soultan ». On a vu plus haut que Razbar (Ramzbâr) occupe la fonction de 5me (4me ?) ange à l'époque de Soltân. Yâdigâr correspond au grand saint des Goûrâns Bâbâ Yâdigâr qui est mentionné à la troisième époque et fait partie de la Quarantaine (Tchiltan). Son pittoresque tombeau se trouve en plein pays goûrân où le baron de Bode (1842) et moi-même (1914) l'avons visité. Zoul-fiqâr est le nom du glaive d'Alî, et de ce fait pourrait appartenir à l'ange de la mort, mais à la rigueur il peut servir de nom personnel. « Soultan » pourrait être le titre détaché de Soltân Sohâk, seul personnage, à ce qu'on sache, jouissant de cette distinction dans la terminologie de la secte. La liste laisse une impression de désordre et de manque de sincérité de la part des informateurs.

D'autre part : Benyamin, Dâvoûd et Pîr Moûsi, les véritables anges de S. Sohak sont nommés parmi les Tchiltan. Il est vrai que dans ma liste de cette Quarantaine figurent également les noms de ces anges mais toutes les sources réunies les désignent *en première place* comme les anges de S. Sohak.

« Dieu a plusieurs autres noms, tels que Sim, Nasim, Chapour, Hinou, Sagangour (2), Firenginichan, Réré ». Aucun de ces étranges sobriquets n'est connu par ailleurs. Toutefois ces noms sont au nombre de sept, et on croit discerner une tentative de remplir le cadre d'une théophanie connue (Haft-tavân ?) à l'aide

(1) Avant de réapparaître sur la terre le Roi du Monde fit un contrat avec Benyâmîn qu'il proclama son *pîr* (« directeur de conscience ») : « Un *tâlib* (disciple) dit-il, doit obéir aux ordres de son pîr et exécuter tout ce que le pîr lui dirait ; il est possible d'exécuter tes ordres mais si moi je devenais ton pîr tu ne pourrais pas exécuter ce que je te dirais », voir mes *Notes*, p. 223.

(2) *Saqanqoûr*, en arabe « scinque » (lacerta scincus), reptile à la chair duquel les cosmographes musulmans attribuent de merveilleuses propriétés d'aphrodisiaque.

Digitized by Google

de figures secondaires et purement locales, avec Sim promu à la première place.

Le nom de Soltân Sahak (Sohak, Ishaq) vient ensuite mais on aperçoit la tendance de réduire son rôle à celui d'un précurseur et annociateur de Sim. Entre les deux se place encore Qouchtchi-oghli (1), personnage très vénéré parmi les Ahl-i Haqq mais seulement en qualité de *goûyandé* « diseur », c.-à-d. auteur de kalâms très populaires en dialecte turk (2).

La figure centrale dans les croyances des Toûmarîs est donc Sim. C'est un personnage qui n'a rien d'abstrait. Sim naquit à Tauris en 1834 ; vers 1868 il apporta du ciel le livre sacré appelé Toûmar, ce qui veut dire en turk « charte, rouleau ». Le livre descendu du ciel, comme l'a justement remarqué M. Macler, a l'air d'un détail emprunté aux traditions coraniques, car, d'après les Ahl-i Haqq, la Divinité incarnée, pour annoncer la bonne parole, n'aurait que la faire émaner de sa propre personne. Le détail suivant est aussi inattendu : après sa mort Sim alla « comme Dieu, au ciel, et s'unit à Hadjer d'auprès duquel il était déjà parti lorsqu'il descendit en ce monde ». Serait-ce une réminiscence chrétienne ? Depuis longtemps les missionnaires américains sont en rapport avec les Ahl-i Haqq et certaines images ont pu faire fortune dans ce milieu réceptif.

Le nom de Sim semble avoir été formé des initiales du saint : « Sim » correspond à quelque nom dans lequel entreraient les éléments Hosein et Mohammed (3).

L'attente d'une personne Minakour Djihanchoura qui viendra répandre la doctrine de Sim « à travers tout le monde » s'accorde bien avec les espérances messianiques des Ahl-i Haqq ; mais ce nom étrange se rencontre pour la première fois (4).

(1) Le terme « prophète » employé dans le texte de M. Adjarian pour désigner S. Sohak et Qouchtchi-oghli est ambigu.

(2) Voir leur traduction dans mes *Notes*.

(3) Mon ami le Seyyid Kelardechti par le même procédé se nommait Sâm (Mohammad, fils de Hasan ?), cf. mes *Matériaux*, p. 111.

(4) *Mirakhor* est « écuyer » en persan. *Djihân-choûr* serait « celui qui lave le monde [de ses péchés ?] » ou « celui qui trouble le monde ».

Digitized by Google

Somme toute, malgré des divergences dans l'énumération des noms de certaines théophanies, on constate que les personnages indubitablement Ahl-i Haqq : Soltân Sohak, Razbâr, Qouchtchi-oghli et Yadigar figurent dans le répertoire des Toûmâris et que ces derniers croient également aux « Quatre Anges » (Tchartan) — hypostases typiquement Ahl-i Haqq, surtout dans l'ensemble où elles apparaissent.

3. Les rites et la morale des Toûmâris.

Plus encore que les traits généraux de la théogonie, les préceptes de morale et de conduite pratique démontrent la parenté des Toûmâris et des Ahl-i Haqq.

Nous les disposerons sous des rubriques principales, avec des références aux parallèles groupés dans mon travail sur les Ahl-i Haqq.

Le bien, le mal, les transmigrations. « Les Toûmaris dit M. Adjarian, ne maudissent jamais Satan parce qu'ils n'admettent pas sa personnalité... Le feu de l'enfer est dans le cœur des hommes... Lorsque l'homme... reconnaît qu'il a mal agi, c'est sa torture, c'est là brûler en enfer ». M. « Ch. » qui avait étudié les Ahl-i Haqq à Tauris vers 1866-1876 écrit (cf. mes *Notes*, 1921, p. 249) : « les Ali-Allahis nient l'existence de Satan... Seulement les passions humaines causent aux hommes le mal et les ennuis » (1). La purification de l'âme pécheresse par de multiples transmigrations est également un dogme fondamental dans les croyances des Ahl-i Haqq. Le comte de Gobineau, *Trois ans en Asie*, p. 1859, p. 363, dit que la métempsycose n'est pas considérée par eux comme une punition mais comme « une purification indispensable », voir mes *Notes*, p. 251.

(1) Dans un manuscrit Ahl-i Haqq trouvé par V. Ivanow à Chirâz on trouve la mention de Malak-Tâous, le fameux Ange-Paon des Yézidis. Son incorporation dans le système religieux des Ahl-i Haqq expliquerait les raisons spéciales qui empêchent de maudire Satan, considéré comme Ange déchu mais digne de pardon.

Digitized by Google

Les réunions. Les sacrifices. Les Ahl-i Haqq pour désigner leurs lieux de réunion se servent également du mot typique Djamkhané (1), *Notes*, p. 215, 257. Pour les rites du sacrifice voir en détail, *ibid.*, p. 208-218. Si les Toûmâris n'hésitent pas à sacrifier le porc, il faut se rappeler que chez les Goûrân également le porc n'est pas considéré comme une nourriture impure, *Notes*, p. 256. En général les Ahl-i Haqq rejettent la notion de l'impureté légale (la *nadjâsat* des Chi'ites) et à l'instar des Toûmaris ne pratiquent pas d'ablutions. *Notes*, p. 245.

Le jeûne. Les fêtes. Les Toûmaris comme toutes les sous-sectes des Ahl-i Haqq (sauf les Atach-begui) jeûnent pendant trois jours ; la date du jeûne serait « à la fin de l'année » (laquelle ?). Cf. mes *Notes*, p. 222 : selon S. Wilson la fête des Ahl-i Haqq venant immédiatement après le jeûne est célébrée « à la veille du Nouvel An » (= Nowroûz persan). La célébration de dimanche par les Toûmaris peut être confrontée avec le vers recueilli par Joukovski parmi les Goûrâns de Chîrâz : « Le dimanche (*yakchambé*) est une voûte (?) ; son essence est sans défaut ; il est un mystère suprême, un atelier du monde invisible », ce qui doit contenir une allusion aux séances accompagnées de sacrifices tenues ce jour-là.

Les coutumes. La circoncision n'est pas obligatoire mais les Toûmaris la pratiquent par crainte des musulmans. Même état de choses chez les Ahl-i Haqq, *Notes*, p. 245. Les Toûmaris sont monogames, cf. *Notes*, p. 237. Les femmes toumaries ne portent pas de voile. Voir avec les mêmes réserves, *Notes*, p. 246.

Il y a donc un parallélisme complet entre les rites toumaris et ceux des Ahl-i Haqq. M. Adjarian ne mentionne pas plusieurs rites caractéristiques pratiqués par les Ahl-i Haqq, tels la formation de petits groupes de frères et de sœurs adoptifs (voir plus haut), la cérémonie de la recommandation de la tête dans laquelle une noix de muscade est coupée en deux « au lieu de la tête » etc. Il est très probable que les Toûmaris pratiquent toutes ces cérémonies mais qu'ils ont crû plus prudent de ne pas livrer tous leurs secrets à la fois.

(1) Le mot vient bien de l'arabe *djam'* mais les Ahl-i Haqq omettent toujours le *'aïn* final.

Digitized by Google

4. Les origines des Toûmâris et des Ahl-i Haqq.

Le but du présent article est de rattacher les Toûmaris aux Ahl-i Haqq et l'analyse qu'on vient de faire des données de M. Adjarian a amplement prouvé cette thèse. L'originalité des Toûmaris semble se borner à créer une nouvelle incarnation divine (Sim) et à remanier en conséquence la série des théophanies.

On relève une certaine contradiction entre les déclarations des Toûmaris concernant la révélation du Toûmâr à Tauris et ce qu'on lit vers la fin de l'article de M. Adjarian : « on dit que la patrie d'origine des Toûmâris (1) est à Kermanchah ». Comme règle générale les Ahl-i Haqq en Azerbaïdjan appartiennent à la sous-secte Atach-béguï, seule qui ne pratique pas le jeûne. Or sur ce point caractéristique les Toûmaris sont en désaccord avec les Atech-béguis, mais d'accord avec les autres sous-sectes. Parmi les noms des théophanies toumari on ne trouve non plus aucune mention des saints spécialement Atach-béguis. Il est donc assez probable que les Toûmaris se rattachent à une sous-secte méridionale de la région de Kermânchâh (2). D'autre part M. Adjarian continue : « Ramazan m'affirma que les Toûmaris de Kermânchâh forment une secte différente de cette religion ». Dans cette phrase l'emploi des termes « secte » et « religion » est quelque peu ambigu. Si les Toûmaris ont leur origine dans le midi, ce sont leurs propres croyances qui représentent une déviation, comme le prouve du reste la date tardive (1868) de leur Toûmâr. Dans la région de Kermânchâh le terme Toûmari n'a jamais été relevé.

Il n'y a pas lieu à propos des Toûmaris de faire une étude complète de la question beaucoup plus importante et difficile des origines des Ahl-i Haqq. Il vaut mieux ajourner les conclu-

(1) Il s'agit ici de la patrie des croyances et non pas de la patrie ethnique.
(2) Les Goûrâns habitent sur le territoire de cette province.

Digitized by Google

sions finales au moment où l'on aura étudié la totalité des matériaux existants (1).

Aussi me bornerai-je ici à quelques considérations provisoires et d'ordre général.

Le caractère syncrétiste de la religion des Ahl-i Haqq, — (comme du reste de tous les systèmes religieux), — ne laisse pas de doutes. On y a cherché des réminiscences :

judaïques (le sacrifice du coq, l'emploi de rameaux, les noms bibliques) ;

chrétiennes (les agapes accompagnées de la distribution de l'offrande aux assistants, respect pour Jésus et Marie) ;

manichéennes (la Perle où réside primitivement la Divinité et la perle de l'âme des manichéens) (2) ;

indiennes (la transmigration des âmes). etc.

Sans nier toutes ces ressemblances ont peut douter du caractère immédiat de ces influences. La croyance à la transmigration des âmes est fermement enracinée dans les systèmes ismaïlien (3) et noçaïri (4). La métempsycose est cet instrument merveilleux qui permet si facilement d'établir des correspondances et des traits d'union. La plus grande partie du *Firqan al-akhbâr* est justement occupée par les rapprochements les plus bizarres ; ainsi, il y est expliqué à quelles hypostases Ahl-i Haqq correspondent les héros de l'épopée persane (Kai-Khosrov = Davoûd Kaboûd-savar ; Rostam = Benyamin, etc.). De même Jésus est la manifestation (*mazh-har*) de Benyamin et Marie celle de Razbar. Voici donc la tendance de certains écrivains à reconnaître dans les Ahl-i Haqq (comme dans les Qizil-bach) des crypto-chrétiens réduite à sa juste valeur : les Ahl-i Haqq assignent

(1) Y compris l'important exposé *Firqân al-akhbâr*.

(2) M. F. Cumont dans le compte-rendu de mes *Notes*, *Syria*, 1922, n. 3, p. 262.

(3) Cf. St. Guyard, Un grand maître des Assassins, *J. As.*, 1877, n. 3, Anecdotes XXIII, XXIV, XXVI etc., ainsi que les croyances actuelles des Ismaïliens du Pamir, étudiées par le comte Bobrinskoï, A. Séménov et V. Ivanow, cf. mon article Shughnân dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

(4) R. Dussaud, *Histoire et rel. des Nosairis*, p. 1900, p. 120.

Digitized by Google

bien dans leur panthéon des places à Jésus et à Marie, mais seulement comme aux corps habités par leurs propres saints.

On ne peut pas assez insister sur l'importance des indications géographiques qui abondent dans les écrits de la secte. Leur analyse (1) montre les attaches de la secte d'abord au Louristân, ensuite et surtout au pays des Goûrâns (près de Zohab dans le Zagros). C'est là que la religion a vu le jour pour rayonner ensuite vers l'Azerbaïdjan et le reste de la Perse (2).

Or de tout temps les montagnes à l'ouest de la Perse ont abrité des représentants de toutes les hérésies. Moutahhar ibn Tâhir (3) vers 966 parle d'importantes colonies de Khorramites établies sur le cours moyen du Karkha dans le Louristân. Cette secte aussi croyait au « retour », c'est-à-dire à la transmigration, et était accusée des promiscuités (*ibâha*) que de nos jours des musulmans reprochent (4) aux Ahl-i Haqq. Au xve siècle Nourbakhch, fondateur d'une secte mystique chi'ite, obtint un grand succès au Loristan (5). La région du Zagros a été encore plus ouverte à l'activité des missionnaires de doctrines variées. Le voyageur juif Benjamin de Tudèle (1173) parle du territoire des *malâhida* (= Ismaïliens) dans la région de Suleïmaniya (6).

Dans cette contrée où ont germé toutes les hérésies, on s'explique facilement l'épanouissement de la religion des Ahl-i Haqq.

Sans aucun doute cette doctrine s'est développée au sein de l'extrémisme chi'ite qui a engendré l'ismailisme, les religions des Druz-es, des Noçairis de Syrie, des Qizil-bachs et des petites communautés de la région de Mossoul (7). Si la période centrale de l'histoire religieuse des Ahl-i Haqq coïncide avec l'époque de S. Sohak, il n'empêche que ce personnage important (4e cycle)

(1) Mes *Notes*, 1920, p. 34 et suivantes.

(2) Dans l'interprétation des Ahl-i Haqq le terme Turkistân (qui a embarrassé M. Adjarian, comme d'abord moi-même) désigne seulement la province Azerbaïdjân peuplée de Turks.

(3) *Livre de la création*, éd. Huart, V. 30.

(4) Sans raison, mes *Notes*, 1921, p. 262.

(5) *Madjâlis al-mo'minin*, madjlis VI, ms. Bib. Nation. sup. pers. 190.

(6) Mes *Notes*, 1920, p. 83.

(7) Voir *Encycl. de l'Islam*, s. v. Sarli, Shabak.

Digitized by Google

soit l'avatar de 'Ali (2e cycle) ; d'ailleurs le sobriquet populaire 'Ali-Allâhî (« divinisateurs d'Ali ») que les musulmans donnent aux Ahl-i Ḥaqq, — tout insuffisant qu'il est pour caractériser l'état actuel des croyances de la secte — est très suggestif comme indication de leur origine chi'ite. C'est là que les Ahl-i Haqq ont trouvé la théorie des cycles, des émanations, de la métempsycose et probablement des rôles respectifs de la Divinité et du Premier Ange (voir p. 97, note 1).

Une autre influence importante qu'ils ont subie est celle des doctrines des derviches çoufis, qui se marque dans les idées sur la hiérarchie mystique du monde (1), les rites d'initiation, et, peut-être, l'institution curieuse de petits groupes « fraternels ».

Malgré la dispersion des fidèles, malgré l'existence de tant de sous-sectes (2), le système complexe créé par le mystérieux Soltân Sohak se laisse facilement reconnaître à travers les déviations locales, telles que la dissidence toumari. Pour celui qui a accompli le pélerinage à Perdiver où l'on montre le modeste tombeau de Soltân Sohak (3) l'espoir n'est pas perdu qu'un jour les données historiques viendront verser la lumière sur sa biographie légendaire (4).

Vladimir MINORSKY.

Le 16 mai 1928.

(1) Cf. Blochet, *Etudes sur l'ésotérisme musulman*, *Jour. As.*, 1902, XIX, p. 489-531 et XX, p. 49-111.

(2) Officiellement on compte douze rites de la secte.

(3) Mes *Notes*, 1920, p. 35.

(4) Voir ma traduction du *Sarandjâm* et le *Firqân al-akhbâr* (encore inédit).

P. S. — Entre temps je reçois un intéressant article de M. V. Gordlevsky, Les *Qara-qoyounlou*, tirage à part des *Izvestiya* de la Société pour l'Etude de l'Azerbaïdjan, Bakou 1927, 33 pages. Il s'occupe de l'îlot des Ahl-i Haqq établi au centre du khanat de Mâkoû (en Perse ; voir mon article dans l'*Encyclopédie de l'Islâm*) et que j'ai moi-même visité en 1905.

Digitized by Google

Je me bornerai ici à formuler une observation historique. Les Qara-qoyounlou, « ceux du Mouton Noir », sont certainement les restes de l'ancienne tribu turcomane dont les chefs régnèrent en Perse du nord-ouest entre 1388 et 1469. Ces Princes ont été souvent accusés d'hérésie par les écrivains orthodoxes. Que les colonies Qara-qoyounlou de nos jours (à Makou et à Chekki) soient des Ahl-i Haqq c'est une indication précieuse, autant sur le genre de l'hérésie de leurs anciens princes que sur la date de la propagation des doctrines Ahl-i Haqq. Voir plus haut, p. 95, note 1.

Ad. p. 91. Au point de vue géographique, deux faits sont à retenir concernant les Goûrâns : au commencement de l'ère chrétienne des *Gouranioï* vivaient déjà à côté des Mèdes. Au XIVe siècle les auteurs arabes connaissent la tribu *al-Koûrâniyya* dans l'habitat actuel des Goûrâns. Au point de vue linguistique, les similitudes entre les dialectes zaza, goûrânî, simnânî etc. restent acquises. M. C. F. Andreas a rapproché le terme Dimla (nom que se donnent les « Zaza ») du nom Daïlam. D'autre part M. J. Markwart, *Festschrift Szinnyei*, 1927, p. 78, s'est déclaré fort de prouver l'identité du dialecte zaza avec celui qui était autrefois parlé dans l'Azerbaïdjân. En attendant, on peut rappeler qu'en Azerbaïdjân même l'influence des Daïlamites était considérable, surtout au Xe siècle. Le chef-lieu du Salmas s'appelle encore Dilmaqân, c.-à-d. « ville des Daïlamites ».

V. M.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

Studia Orientalia, I. *Societas orientalis fennica*. Helsingfors, Buchdruckerei der finnischen Litteraturgesellschaft, 1925, 396 pages.

Ce recueil d'études orientales a été offert à Knut Tallqvist par un groupe de collègues, d'élèves et d'amis à l'occasion du soixantième anniversaire de sa naissance. Ils ont voulu rendre un hommage mérité au savant dont les travaux sur la philologie sémitique et spécialement sur l'assyriologie font tant d'honneur à la Finlande, sa patrie.

Mentionnons, parmi ces mémoires, de longueur très diverse, ceux qui touchent de plus près à l'histoire des religions. A moins d'indication contraire, ils sont rédigés en allemand.

1. Kai Donner, *Sur le sogdien* nôm « *loi* » *et le samoïède* nom « *ciel, dieu* ».

2. Hans Ehelolf, *Deux termes d'hommage l'un indigène, l'autre emprunté, en hittite*. Il s'agit des racines *ḫūli* et *šuḫēnu*, « adorer ».

3. Edwin Flink, *Une nouvelle inscription mithriaque d'Ostie*. Dans l'inscription publiée par G. Calza (*Notizie degli Scavi*, 1924, p. 73 ss.), il est question d'un dieu *vetusta religione in velo formatum et umore obnubilatum*, que l'auteur de l'inscription déclare avoir « fait en marbre ». Avec l'éditeur italien, M. Flinck pense que ce dieu était, non Mithra, mais *Iuppiter Caelus* (= Ahura-Mazda). D'après M. Calza le passage cité de l'inscription signifierait que le

Digitized by Google

dieu était représenté avec un manteau formant arc au-dessus de sa tête et voilé de nuages. M. Flinck montre, à la suite de M. F. Cumont, que les mots ainsi interprétés énonçaient le motif de la réfection en marbre ; l'ancienne image du dieu avait été effacée par l'humidité : c'était, non une peinture sur toile (Cumont), mais une tapisserie.

5. E. G. Gullin, « *Suivre Dieu* ». *Essai d'une esquisse d'histoire des religions.* En Babylonie l'expression était une extension de la locution similaire appliquée au chef qu'on suit à la guerre, au maître que son serviteur escorte. — Dans l'Ancien Testament les sens sont : s'attacher à un dieu, comme l'amante à celui qu'elle aime (ordinairement en mauvaise part), ou le prendre pour chef. L'expression pouvait aussi être appliquée au disciple, qui, en suivant son maître devient participant de son pouvoir (Elisée). Elle avait pris un sens moral. — En Grèce, suivre la divinité, c'est surtout l'imiter et par là devenir soi-même un dieu. — Dans le Nouveau Testament il y a mélange des idées sémitiques et de la notion mystique des Grecs.

6. Rafael Gyllenberg, *Dieu le Père dans l'A. T. et dans la prédication de Jésus.* Le titre de « père » donné à Dieu revient assez souvent dans l'A. T., dans les autres religions orientales, dans la littérature hermétique, dans le judaïsme rabbinique. Jésus a donc adopté un terme déjà usité, mais il a pris au sérieux l'idée qu'il exprimait. Aucune image terrestre ne rendait mieux sa notion de Dieu que celle du père, tel que le connaissait la société israélite : elle unit les concepts d'amour, de sainteté et de puissance.

7. Arthur Hjelt. *La signification des mots 'āwen dans l'A. T.* Contre M. Mowinckel l'auteur soutient que « la signification « parole magique, acte magique » n'est nulle part sûre et évidente ; partout les catégories usuelles « malheur, ruine » et « péché, mensonge, tromperie » sont plus obvies ». Peut-être *'āwen* a-t-il signifié étymologiquement « puissance (magique) » (cf. *'ôn*) ; mais en ce cas il avait perdu ce sens à l'époque biblique. « Force magique, magie n'appartiennent pas au monde dominé par le yahvisme. Assurément il y a eu... en Israël des magiciens... Mais ces cercles n'ont imprimé le sceau de leur esprit ni aux Psaumes, ni à aucun autre écrit de l'A. T. »

Ni sur le point de fait (sens du mot *'āwen* dans les Psaumes),

Digitized by Google

ni sur l'appréciation d'ensemble qu'il y rattache nous ne pouvons partager le sentiment de M. Hjelt. Certes le yahvisme, par ses tendances profondes, est opposé à la magie ; mais les survivances et les infiltrations de la mentalité magique ne manquaient pas, même dans la religion officielle d'Israël.

9. Uno Holmberg, *L'ange de la mort*. Dans beaucoup de régions de la Russie, au moment d'un décès, on pose sur le rebord de la fenêtre un bassin plein d'eau, pour que l'âme du mort puisse s'y désaltérer, disent les uns (habitants de l'Ingrie, Ostiaks, Lapons, peuples du Caucase, cf. Babyloniens), afin qu'elle s'y lave des souillures de la mort selon d'autres (Morwinen), ou encore pour que l'ange de la mort puisse y nettoyer son arme (Morwin., Juifs montagnards du Caucase).

12. S. Langdon, *Notes assyriologiques sur quelques passages difficiles* (en anglais). — I. *L'original sumérien de la transcription araméenne du nom de NIN-IB. — Anuššat, Anaššat*, attesté par un nouveau texte (Clay, *Babyl. Records in the Library of J. Pierpont Morgan*, IV, n° 25), est, d'après M. Langdon, un autre titre, peut-être un titre local, du dieu. Cette lecture n'est pas à substituer à *Ninurta, Ninurša*, donné par d'autres documents.

13. Joh. Lindblom, *Symbolisme de la croix dans le christianisme ancien*. Remarques sur un passage de l'édition des papyrus de Bell, 1924.

16. A. F. Puukko, *Les lois assyriennes-anciennes et hittites et l'A. T.* Importante étude, qui se termine par cette conclusion très sensée, mais qu'on eût aimée plus précise : la méthode de critique littéraire, « en soi importante et fort utile », est un moyen un peu unilatéral ; il faut, pour qu'elle soit féconde, la rattacher à l'étude du droit et de la culture de l'ancien Orient. Ainsi « sera mis en pleine lumière le caractère particulier de la loi israélite et de la création religieuse de Moïse et des prophètes ».

18. Edv. Rein, *Les allusions mythologiques dans les* Acta disputationis Acacii.

23. Otto Schroeder, *Sur quelques textes cunéiformes d'Assur*. I. *Sur la liste des dieux VA T 13035 = KAV 154*. — II. *Note sur des agneaux sacrifiés* (aux jeunes lions du Temple) VAT 9375.

26. A. M. Tallgren. — *Les idoles de cuivre de Galich et les monuments apparentés* (en anglais). — Ces objets trouvés à Galich,

Digitized by Google

en Russie Centrale, et qui rappellent diverses statuettes hittites ou susiennes, auraient été frabriqués, d'après l'auteur, entre 1600 et 1300 av. J.-C.

28. Ernst F. Weidner. *Un commentaire astrologique d'Ourouk.* Traduction annotée d'une tablette dont la moitié supérieure est à Berlin (VAT 7850) et la partie inférieure au Louvre (AO 6486). Ce document est un commentaire de la 52e table de la grande série *Enuma Anu d'Enlil.* Il est daté de 235-234 av. J.-C.

L'ouvrage se termine par une liste chronologique des principales publications de Knut Tallqvist.

Adolphe Lods.

SIGMUND MOWINCKEL. — *Le Décalogue* (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, n° 16), Paris, Alcan, 1927, IX, 162 pages, 15 francs.

M. Mowinckel, professeur à Oslo, est, à l'heure actuelle, un des maîtres les plus écoutés de la critique de l'Ancien Testament. Sur tous les sujets qu'il a abordés il a émis des idées neuves, dont la hardiesse appelait souvent la controverse, mais qui témoignent toutes d'une intelligence profonde de l'âme antique et dont plusieurs se sont montrées extrêmement fécondes. Il suffit de rappeler ses ouvrages sur Néhémie (1916), sur le Serviteur de Yahvé (1921) et surtout ses magistrales Etudes sur les Psaumes (1921-1924). C'est donc une bonne fortune pour les lecteurs français que d'avoir la primeur de son important travail sur le Décalogue. M. Mowinckel l'a fait paraître en notre langue pour remercier la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, qui lui a récemment décerné le grade de docteur *honoris causa.*

Le Décalogue est-il de Moïse? « Cette question constitue un des problèmes les plus importants pour l'histoire politique et religieuse du peuple d'Israël... A l'heure actuelle, il y a beaucoup de savants (M. Mowinckel vise surtout MM. Kittel, Sellin et Hans Schmidt) qui, tout en appliquant en principe la critique historique à la tradition de l'Ancien Testament, croient pourtant pouvoir main-

Digitized by Google

tenir l'authenticité du Décalogue » (p. 1). L'auteur soumet le problème à un nouvel examen, en s'appliquant à ne laisser dans l'ombre aucun des arguments, même les plus menus, qui ont été mis en avant dans un sens ou dans l'autre.

Il discute d'abord la « question littéraire », c'est-à-dire le point de savoir quels sont les plus anciens documents écrits qui aient contenu le Décalogue ou en attestent l'existence. Et voici les conclusions auxquelles il aboutit : la version du Décalogue donnée Deut. 5,6-21, est une addition insérée dans la source Db, qui est elle-même une introduction secondaire au Code deutéronomique. Quant à l'autre version, celle qu'on lit Ex. 20, 1-17, elle ne faisait pas originairement partie de la couche principale du récit E des scènes du Horeb ; dans ce document, Ex. 20, 18-22 faisait immédiatement suite à 19, 19 : les Israélites, épouvantés par le tonnerre, demandaient que Dieu ne leur parlât pas directement (20, 19), mais que Moïse s'entretînt seul avec lui et leur transmît les ordres divins ; les conditions de l'alliance, communiquées par Moïse, étaient constituées par les « paroles de Yahvé » actuellement fondues dans le petit ensemble législatif inexactement appelé « livre de l'alliance ». Ces « paroles » (Ex. 20, 23-26 ; 22, 28-29 ; 23, 10-19) formaient primitivement un décalogue, presque identique à celui que Moïse inscrivit sur des tables de pierre d'après la source J (Ex. 34, 14-26 sans les amplifications). Le décalogue Ex. 20, 1-17 est la forme sacerdotale (P) de celui de Deut. 5 — le motif donné au repos du sabbat est, en effet, tiré de Gen. 2, 1-3 [P]), — et n'a été interpolé dans son contexte actuel qu'après l'exil. Il n'est pas impossible qu'il ait été substitué à une version plus ancienne du même texte ; mais celle-ci aussi aurait constitué une interpolation dans E.

M. Mowinckel montre, d'autre part, que tous les passages antérieurs au Deutéronome où l'on a cru trouver des attestations de l'existence du Décalogue (Ex. 34, 4b-7. 14, 17 ; Os. 4, 2 ; 6, 5 ; 8, 12 ; 10, 3 ; Jér. 7, 19) prouvent tout au plus la connaissance de certains des commandements réunis dans ce sommaire des volontés divines, mais non pas celle de ce sommaire, qui seule importerait.

Il est donc inexact de parler d'une « tradition unanime » rapportant le Décalogue à Moïse. La tradition qui le lui attribue n'apparaît, à notre connaissance, que vers la fin des temps préexiliques, c'est-à-dire quelque sept cents ans après l'époque mosaïque. D'après les textes

Digitized by Google

antérieurs, c'était un autre recueil de dix (ou douze) paroles (Ex. 34, 14-26 et parallèles) qui avait servi de base à l'alliance initiale entre Yahvé et son peuple.

Il ne serait, il est vrai, pas impossible *a priori* que, même « transmis dans le cadre d'une rédaction relativement récente » le Décalogue datât d'une époque ancienne. Est-ce le cas ? C'est ce que M. Mowinckel examine dans une seconde partie, consacrée au « problème historique ».

Quatre traits caractéristiques du Décalogue lui paraissent fournir des indices sur sa date.

D'abord l'attitude du document à l'égard des images. L'ancien Israël admettait leur emploi même dans le culte officiel : que l'on songe au serpent d'airain vénéré dans le temple de Jérusalem, à l'éphod — que l'auteur, en dépit du retour offensif d'une ancienne exégèse, estime avoir été une statue, — à l'image métallique de Dan, aux taureaux d'or de Dan et de Béthel, à l'arche qui, d'après M. Mowinckel, comportait une représentation de Yahvé. Les premiers champions de la réaction yahviste ne s'en prirent qu'aux « dieux de fonte » (Ex. 34, 17 J), aux « dieux d'argent et d'or » (Ex. 20. 23 E[1]), c'est-à-dire aux idoles de type étranger. Osée lui-même et le récit (antérieur) du veau d'or (Ex. 32) ne s'attaquèrent qu'à la figuration de Yahvé sous forme animale. Ce sont les grands prophètes ultérieurs qui, tout à leur contemplation extatique de Yahvé, en vinrent à regarder toute représentation de leur Dieu comme dégradante. Ce point de vue, à peine esquissé dans le Deutéronome, triompha après l'exil. Le Décalogue, prononçant une condamnation *de principe* contre toute image cultuelle, a sa place historique « entre la prédication des grands prophètes et le Deutéronome, et peut-être même à une époque encore plus récente » (p. 75).

L'époque mosaïque, qui ne connaissait d'autres symboles divins que des pierres brutes ou grossièrement taillées, n'aurait eu que faire d'une pareille interdiction.

M. Mowinckel tire des conclusions analogues de l'attitude du Décalogue à l'égard du sabbat. Sur l'histoire, fort obscure encore, de cette institution, il adopte, en leur apportant quelques modifications intéressantes, les vues de M. Meinhold.

Le mot hébreu *šabbat* désignait originairement, comme *šapattu* en babylonien, la pleine lune, parce que c'est le moment où l'astre « a

Digitized by Google

fini » (*šabat*) de grandir. C'est peut-être encore le sens du mot *šabbat* dans les anciens textes 2 Rois 4, 23 ; 11, 5 ss. ; Am. 8, 4.

Comme les Babyloniens encore — et probablement à leur exemple, par l'intermédiaire des Cananéens, — les Israélites considéraient aussi comme jours critiques ceux qui marquaient les trois autres phases de la lune, c'est-à-dire le 1er, le 7, le 15, le 21 et le 28 du mois. Comme en Babylonie encore, ces jours étaient à la fois des « jours mauvais », où certaines occupations étaient interdites, parce que dangereuses, et des « jours où l'on apaise le cœur (de la divinité) », donc des jours de culte. Tel est l'état de choses supposé dans le décalogue J (Ex. 34, 21).

Le nom de sabbat, pense M. Mowinckel, fut ensuite étendu de la pleine lune aux autres jours critiques de la lunaison, à la fois parce que les uns et les autres étaient marqués par des tabous et parce que l'étymologie populaire interpréta le mot *šabbat* comme signifiant « repos », jour de relâche (pour les hommes).

C'est une « invention israélite », estime-t-il, qui, plus tard encore, rompit les liens entre le chômage du 7e jour et les phases de la lune : ce jour étant devenu un des « jours de Yahvé », on attacha de l'importance à sa rigoureuse périodicité. De là le sabbat revenant de sept en sept jours à travers toute l'année (par ex. Ex. 16, 29-30 E).

En tout cas c'est seulement au temps de l'exil, et en partie pour répondre aux besoins de la diaspora, qui ne pouvait plus célébrer les fêtes du Temple, que le sabbat prit une place de premier rang dans la religion et devint, avec la circoncision, le signe distinctif du judaïsme.

Or de ces divers stades de l'histoire du sabbat, c'est le dernier que reflète le Décalogue. Il paraît supposer le sabbat périodique, même si l'on s'en tient à la forme très brève qu'avait sans doute anciennement le IVe commandement : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier ». Il n'est pas probable, en effet, que ce texte visât la pleine lune ; Moïse, en tout cas, ne se serait pas servi d'un mot babylonien pour la désigner. — D'autre part, en ne mentionnant que le sabbat parmi les jours sacrés, le Décalogue reconnaît à cette institution une importance qu'elle n'a jamais eue avant l'exil, à en juger par les textes du temps.

Le troisième trait que M. Mowinckel relève, c'est l'attitude du

Digitized by Google

Décalogue à l'égard du culte. L'auteur la définit de la façon la plus juste et la plus nuancée. Le Décalogue présuppose le culte comme une chose allant de soi (Ier, IIe et IVe commandements), mais, à la différence du décalogue yahviste, il ne le mentionne pas expressément; il met tout l'accent sur la morale sociale. C'est exactement l'attitude des réformateurs préexiliques (Deutéronome) et de certains auteurs de psaumes, c'est-à-dire des disciples assagis des grands prophètes du VIIIe et du VIIe siècles.

Enfin — quatrième indice, — le Décalogue ne nomme pas la circoncision parmi les exigences primordiales de Yahvé ; il ne doit donc pas être de l'époque de l'exil, comme l'ont admis M. Steuernagel, M. Meinhold et précédemment M. Mowinckel lui-même.

Tout indique, en somme, que ce résumé des exigences divines a été formulé vers la fin de la période préexilique, entre le temps d'Esaïe et celui du Deutéronome, probablement, selon M. Mowinckel, dans le cercle des disciples d'Esaïe, qui, — l'auteur pense l'avoir établi dans un ouvrage paru seulement en norvégien (*Profetien fra Jesaja til Jeremia*, Oslo, 1926), — avait constitué une sorte de confrérie fermée.

Dans une troisième partie de son livre — la plus originale, — M. Mowinckel se demande dans quel but on a, en Israël, formulé les volontés divines en décalogues, quelle était « la place dans la vie » des décalogues, leur *Sitz im Leben* pour employer la formule si féconde de M. Gunkel. Selon le critique norvégien, ce n'étaient pas, comme on l'a supposé souvent, des « catéchismes » destinés à l'enseignement moral et religieux : nous ne connaissons d'autre enseignement moral en Israël que celui des « sages », qui était d'un caractère tout différent (Prov., Sir., Coh.). Ce n'étaient pas non plus des formules prononcées lors de l'initiation des jeunes hommes, au moment de la circoncision (Bentzen). C'étaient des éléments de la liturgie du culte.

L'auteur fait remarquer le parallélisme qu'offre la scène du Sinaï, d'après les deux versions principales de J et de E, avec le rituel, — tel qu'il l'a reconstitué dans le volume II de ses *Psalmenstudien*, — de la fête des Tabernacles, laquelle célébrait à la fois la vendange, le nouvel an et l'intronisation de Yahvé. On retrouve des deux côtés la sanctification préalable, la procession, les sonneries de cor et l'épiphanie divine. Or M. Mowinckel croit pouvoir déduire de certains psaumes, comme le 50e et le 81e, — chantés au

Digitized by Google

nouvel an encore au temps de la michna, — que cette fête comportait une proclamation de commandements divins accompagnée de la formule : « Je suis Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait monter du pays d'Egypte » (81, 11 cf. 50, 7 [texte primitif]). Donc, « ce que J et E rapportent comme récit des événements du Sinaï n'est autre chose que la description d'une fête cultuelle célébrée à une époque plus récente, plus précisément dans le temple de Jérusalem, description présentée dans une forme historique et mythologique et adaptée au cadre historique et mythologique des récits de l'Exode » (p. 120). Les récits de l'alliance du Sinaï sont donc proprement des mythes cultuels ; ce qui ne veut pas dire qu'ils n'aient aucun fond historique. M. Mowinckel admet qu'il a pu être conclu, au temps de Moïse, une alliance entre des tribus, alliance ayant eu naturellement un caractère religieux et qui a pu être accompagnée de certaines malédictions, par exemple contre ceux qui violeraient la trêve de Dieu lors des actes de culte célébrés en commun, voire contre ceux qui adoreraient d'autres dieux, mais non pas contre ceux qui violeraient les devoirs sociaux ; car ceux-ci étaient garantis par la coutume (p. 136-137).

Si des décalogues ont ainsi trouvé place dans la liturgie de la fête de l'automne, ce n'était pas toutefois pas, d'après M. Mowinckel, leur *Sitz im Leben* originel. Dans ses *Psalmenstudien* V, il avait proposé de les dériver des malédictions et bénédictions qui jouaient un rôle dans l'ancien culte israélite. Et cette idée a été adoptée par M. J. Hempel. Aujourd'hui M. Mowinckel estime qu'il faut plutôt chercher le prototype des décalogues dans les listes de conditions exigées de ceux qui voulaient entrer dans un sanctuaire et participer au culte. Ces conditions furent d'abord rappelées oralement aux visiteurs par le prêtre, gardien du seuil. Dans certains temples elles étaient gravées sur des tables à l'entrée du lieu saint (Délos, Épidaure ; de là également le γνῶθι σεαυτόν de Delphes). A Jérusalem, lors de certaines fêtes, elles étaient récitées ou chantées par un prêtre en réponse à une question posée rituellement par les pèlerins au moment où ils se présentaient en procession à la porte du sanctuaire (Ps. 15 et 24 ; cf. Es. 33, 14-17 ; Michée 6, 6-8).

Cependant, en ce qui concerne le décalogue inséré dans Ex. 20 et Deut. 5, « il n'est pas probable qu'il ait été écrit directement en vue d'un usage cultuel et liturgique ; et autant que nous le savons, il n'a jamais été utilisé dans le culte » (p. 160). C'était originairement,

Digitized by Google

selon M. Mowinckel, la « règle » religieuse et morale de la « secte » des disciples d'Esaïe.

Ce qui fait la valeur du Décalogue, c'est qu'il exprime la conception religieuse des grands prophètes. Il atténue ce que les fougueuses invectives d'un Amos avaient de trop absolu ; il « accomplit la conciliation entre la prophétie et les conditions de la réalité » ; mais c'est grâce à ces concessions même qu'il a pu « devenir la loi fondamentale d'une société religieuse » (p. 162).

Telles sont les grandes lignes de l'ouvrage de M. Mowinckel.

Il est plein de faits et d'idées. La lecture en est cependant aisée ; car il est clair et bien ordonné. La tenue littéraire en est remarquable pour un ouvrage conçu dans une langue étrangère. On aimerait connaître, pour le féliciter, le nom de l'adaptateur français auquel M. Mowinckel a sans doute eu recours. Je n'aurais qu'une menue observation de style à présenter : il eût été plus clair d'éviter l'emploi du mot de « sabbat » pour désigner le jour de repos hebdomadaire, en parlant de l'époque où ce jour ne portait pas encore le nom de *sabbat* (par ex. p. 91).

Dans les deux premières parties de son livre, consacrées à la question littéraire et au problème historique, les conclusions générales de l'auteur nous paraissent s'imposer. Contre les récents défenseurs de la mosaïcité, il a remis en lumière ou confirmé par des observations nouvelles, les constatations déjà faites bien souvent, qui interdisent de voir dans le Décalogue un document très ancien. Son analyse des sources se rapproche beaucoup de celles de Baentsch (pour les parties législatives) et de Gressmann (pour les éléments narratifs) ; c'est aussi, à quelques nuances près, celle qui a été adoptée dans la *Bible du Centenaire*.

Naturellement on peut différer d'avis sur certains points. Peut-être y aurait-il lieu d'admettre, dans l'ensemble improprement appelé « livre de l'alliance » (Ex. 20, 23-23, 19), non pas deux, mais quatre éléments antérieurs : les commandements qui y sont réunis appartiennent, en tout cas, à quatre types littéraires distincts, correspondant à quatre genres de lois (lois civiles, axiomes de droit pénal, préceptes moraux, règles religieuses).

Je n'oserais nier, avec M. Mowinckel, que les lois civiles se soient trouvées originairement dans Jos. 24 entre les v. 25 et 26. Evidemment elles n'ont pas été rédigées *pour être insérées* en cet endroit ;

Digitized by Google

mais si le narrateur E les a intercalées à cette place, au moment où où Israël allait devenir un peuple de sédentaires et de paysans, on ne peut pas dire qu'il ait été mal inspiré.

A propos de la comparaison entre les deux variantes d'Ex. 20 et de Deut. 5, on eût aimé que M. Mowinckel s'expliquât sur la forme de texte attestée par le Papyrus Nash (environ 100 après J.-C.).

La reconstitution de l'histoire du culte des images et celle de l'évolution du sabbat sont extrêmement solides et judicieuses. M. Mowinckel apporte des correctifs heureux aux hypothèses de M. Meinhold sur le sabbat.

Je ne suis cependant pas convaincu que l'arche ait contenu ou supporté une véritable image de Yahvé (p. 68-69). — Il est possible que, comme le veut M. Mowinckel, l'arche de Jérusalem ne fût pas identique à celle de Silo, enlevée par les Philistins. En tout cas, *on croyait* que le coffre sacré de Qiryat Yearim était l'antique palladium de Joseph, gardé autrefois à Silo ; et c'est pour cela, sans nul doute, que David tint à l'apporter dans sa nouvelle capitale. Une tradition, qui pourrait être ancienne, rapportait que le roi fit serment de ne pas dormir jusqu'à ce qu'il eût trouvé le lieu de la résidence de Yahvé (c'est-à-dire l'arche authentique), et qu'on la découvrit alors dans les champs de Yaar — à Qiryat Yearim (Ps. 132, 1-8).

En ce qui concerne l'histoire du sabbat, le processus de la transformation du jour de repos *lunaire* en chômage hebdomadaire *périodique* reste assez énigmatique. Ne serait-elle pas en relation avec le système babylonien qui regardait comme « tabou » non seulement les 1, 7, 14, 21 et 28 du mois (ou de certains mois), mais aussi le 19, c'est-à-dire sans doute le 49e jour, — donc la fin de la 7e semaine, — après le début du mois précédent (1) ? Chez les Israélites on paraît, de même, avoir, dès l'époque du décalogue J (Ex. 34, 21), compté d'afilée les sept semaines de la moisson. Il y avait donc, semble-t-il, des groupes de deux mois dont le second avait des jours de chômage hebdomadaire *déjà détachés du cours réel de la lune*. On peut rappeler à ce propos que, dans le calendrier agricole israélite de Guézer (VIe siècle probablement), la plupart des travaux du paysan sont répartis en périodes formées chacune de deux mois, notamment les semailles

(1) Cf. par exemple, I Benzinger, *Hebräische Archäologie*, 3e éd., Leipzig, 1927, p. 380.

Digitized by Google

et la moisson, ce qui correspondrait aux deux époques « du labour et de la moisson » où il fallait se reposer le septième jour d'après Ex. 34, 21.

Il n'est pas très sûr que, dans le premier commandement — « tu n'auras pas d'autres dieux à ma face », — le mot signifiant littéralement « à ma face » ait voulu dire « en les faisant passer avant moi » (cf. Gen. 48, 20 ; Job 34, 19), ce qui impliquerait que l'Israélite aurait été autorisé à avoir d'autres dieux pourvu qu'il les subordonnât à Yahvé. L'expression n'aurait-elle pas plutôt ici son sens ordinaire de « devant moi, en ma présence », c'est-à-dire « en Palestine » ? Hors de cette terre « sainte à Yahvé », donc hors de la présence de son Dieu (2 Rois 13, 23 ; 17, 20, 24, 20 ; Jér. 7, 13 ; Jon. 1, 3., 10 ; etc.), l'Israélite était tenu de rendre hommage aux divinités du pays (1 Sam. 26, 19).

M. Mowinckel relève avec raison que ce qu'il y avait d'original dans le Décalogue, c'était surtout *le choix* des commandements, tandis que les commandements eux-mêmes étaient tous anciens, à part ceux qui concernent les images, le sabbat et, ajoute-t-il, « dans une certaine mesure peut-être aussi le xe », celui qui condamne la convoitise (p. 109). Cette dernière restriction est-elle même bien justifiée ? Interdire la convoitise est une idée qui peut être extrêmement antique ; car pour la mentalité magique, regarder le bien d'autrui d'un œil d'envie, d'un « œil mauvais », ou même simplement en faire l'éloge, c'est déjà lui nuire positivement (1).

La troisième partie de l'ouvrage est, nous l'avons dit, la plus originale. Les hypothèses qui y sont exposées n'ont évidemment pas la solidité des démonstrations des deux premiers chapitres. Certains éléments de la construction sont un peu fragiles. Cependant l'idée qu'une cérémonie cultuelle a pu influer sur la façon dont les anciens narrateurs J et E se sont représenté la première rencontre d'Israël avec son Dieu, cette idée est fort séduisante ; elle expliquerait notamment d'une façon très naturelle les sonneries de cor qui précèdent la théophanie. C'est, au fond, sous une forme plus prudente — et plus facilement acceptable, — l'idée soutenue déjà par M. Dussaud lorsqu'il rangeait l'alliance du Sinaï parmi les

(1) Voy. *Le rôle des idées magiques dans la mentalité israélite*, dans *O. T. Essays*, Londres, 1927, p. 69.

Digitized by Google

« mythes sacrificiels israélites » (*Les origines cananéennes du sacrifice isr.*, p. 221).

Les premiers décalogues ont-ils été des listes de conditions mises à l'entrée des fidèles dans le sanctuaire? C'est possible. Ce n'est toutefois, qu'une conjecture. Car aucun des catalogues d'exigences divines qui nous ont été conservés dans la littérature israélite, pas même ceux des Psaumes 15 et 24, ne répond entièrement à ce qu'on serait en droit d'attendre d'une de ces antiques « *tôrôt* d'entrée » : il n'y est pas question, comme dans les textes grecs similaires, de purifications et autres rites de sanctification, de la nature des bêtes sacrifiables, des personnes exclues. Il faudrait donc supposer toute une évolution, qui n'est, du reste, pas invraisemblable, entre les origines et la rédaction des textes actuellement connus.

L'attribution du Décalogue à un milieu prophétique moins intransigeant que les Amos et les Osée, à un groupe de disciples d'Ésaïe, est, au contraire, une hypothèse qui s'impose, du moment qu'on est d'accord avec M. Mowinckel sur la place de ce texte dans l'évolution des idées religieuses en Israël.

Souhaitons de nombreux lecteurs à cet excellent travail, qui enrichit de la façon la plus heureuse notre littérature critique française sur l'Ancien Testament.

Adolphe Lods.

Œuvres complètes de Flavius Josèphe ; traduites en français sous la direction de Théodore Reinach, tome deuxième : *Antiquités judaïques*, livres VI-X, traduction de Julien Weill (Publications de la Société des Études juives), Paris, Leroux, 1926, 360 pages, 25 francs.

Cette importante publication a été inaugurée en 1900. La guerre l'a interrompue après la parution de quatre tomes. Le cinquième, qui est dû à la plume de M. Julien Weill, auteur déjà de la traduction des livres I-V des *Antiquités*, est digne de ceux qui l'ont précédé.

Le texte est établi avec soin. Les interprétations douteuses sont signalées, soit par un point d'interrogation, soit par une remarque au bas de la page. Les notes, très sobrement rédigées, relèvent les

Digitized by Google

divergences principales entre le récit de Josèphe et le texte biblique, hébreu ou grec, en indiquant, lorsque cela est possible, la raison d'être de la version particulière à Josèphe. Le traducteur signale au passage la parenté des amplifications midrachiques données parfois par l'historien avec celles qu'on retrouve dans les ouvrages de haggada — beaucoup plus récents — des rabbins. Des observations critiques et historiques de grand intérêt ont été ajoutées çà et là par le directeur général de la publication, M. Théodore Reinach.

A cette caractéristique générale nous ajouterons seulement quelques observations de détail, moins pour critiquer que pour montrer avec quel intérêt nous avons examiné ce beau travail.

Page 5, note 1. Il eût été bon de signaler la leçon des Septante, qui nous a probablement conservé le texte original de 1 Sam. 6, 19 : « Ils ne se réjouirent pas... en voyant l'arche de Yahvé. »

Page 18, note 3. On aurait pu ajouter que Josèphe, en disant que Saül, après avoir coupé ses bœufs en morceaux, menaça d'en faire autant *aux réfractaires* (et non pas *à leurs bœufs*, comme le dit le texte biblique), a vraisemblablement conservé — ou retrouvé — la teneur primitive du passage (1 Sam. 11, 7).

Page 56 (§ 271). On aurait pu remarquer que « par l'intermédiaire du prophète » est une addition faite par Josèphe au texte sacré pour harmoniser 1 Sam. 23, 2 avec le v. 6, et surtout que l'identification de ce prophète anonyme avec Samuel est le fait du traducteur français, et non de Josèphe.

Page 94, note 1. Il n'est pas tout à fait exact de dire que, d'après 2 Sam. 5, 24, « le souffle qui agite les arbres, c'est l'esprit de Dieu qui passe. » Le texte, bien plus coloré, parle d'un « bruit de pas » que David entendra sur le sommet des baumiers : « car alors Yahvé marchera devant toi pour frapper le camp des Philistins. »

Page 281, note 1. « Dans la Bible » (2 Rois 13, 20-21), ce sont certainement des Israélites — et non des Moabites — qui abandonnent le mort qu'ils allaient enterrer, lorsqu'ils aperçoivent une bande ; car il s'agit, d'après le contexte, d'une bande de Moabites.

Page 317, § 74. Josèphe dit de Néchao qu'il « marcha vers le fleuve Euphrate pour faire la guerre aux Mèdes et aux Babyloniens qui avaient brisé la domination des Assyriens. » M. Weill note à ce sujet : « Josèphe rectifie, conformément à l'histoire, la Bible qui dit : contre le roi d'Assyrie ». La remarque est fort juste : la chro-

Digitized by Google

nique de Nabopolassar publiée en 1923 a, en effet, donné raison à Josèphe. On aurait pu renvoyer expressément à ce document et ajouter que, d'après ce qu'il nous a appris, les Mèdes et Babyloniens, à la date visée (vers 609) avaient bien pris Ninive (612), mais n'avaient pas encore brisé *entièrement* la domination des Assyriens. Il eût été intéressant aussi de rechercher d'où Josèphe tenait sa connaissance du cours réel des événements. Nous avons émis ailleurs l'hypothèse que les mots « contre le roi d'Assyrie » manquaient anciennement dans le texte des Rois (2 Rois 23, 29) : ils ne se trouvent ni dans le syriaque ni dans le passage parallèle des Chroniques (2 Chr. 35, 20). Voy. *Revue d'Hist. et de Philos. rel.*, IV, 4 (1924), p. 382-383.

Page 168, note 1. Il faut sans doute lire *Darda* au lieu de *Dorda* et page 321, note 5 *Joïakim* au lieu de *Joïachim*.

Espérons que la suite de cette excellente et très utile publication ne se fera pas attendre, malgré la disparition prématurée de l'éminent helléniste qui l'avait dirigée jusqu'ici.

Adolphe Lods.

Dr F. LEXA. — *La magie dans l'Egypte antique, de l'ancien Empire jusqu'à l'époque copte*. Paris, Geuthner, 3 volumes in-8° (dont un atlas), 1925.

Le grand ouvrage publié sous ce titre est la traduction d'une série de conférences données en 1921-1922, par le Dr Lexa, à l'Université tchèque de Prague, et que l'auteur, en 1923, avait publiées en langue tchèque. Il se trouve que le fait, pour ce livre, d'être écrit en français met précisément des Français en situation plus délicate que d'autres, à ce qu'il semble, pour en parler comme il conviendrait : car le traducteur — que ce traducteur soit le Dr Lexa lui-même, ou tout autre — malgré sa grande pratique de notre langue, ne manie pas toujours celle-ci avec toute l'aisance, ou même avec toute la propriété souhaitables : et l'on peut craindre parfois, en les jugeant à la lettre, de n'avoir pas saisi avec une entière exactitude l'esprit des théories qu'il expose ou des opinions qu'il soutient. Mais, cette réserve nécessaire une fois faite, on ne peut que rendre hommage à l'énorme labeur dont témoigne une telle œuvre, la plus importante, à coup sûr, qui ait été jusqu'ici consacrée

Digitized by Google

à un sujet qui ne l'est pas moins, sujet que les travaux de Budge, de Frazer et de Gardiner en Angleterre, d'Erman, de Roeder, de Schneider et de Wiedemann en Allemagne, de Maspero, de Moret et de Virey en France — pour ne citer que les plus récents de ces travaux — n'avaient pas encore étudié d'ensemble, ni d'une façon aussi rigoureusement systématique.

L'ouvrage est divisé en trois parties. Un volume d'exposé général énumère les circonstances, aussi variées que nombreuses, où se manifestait la croyance des Egyptiens dans la puissance de la magie, et les moyens non moins variés, rites, formules, manœuvres et sorcelleries de toutes sortes, par lesquels ils pensaient pouvoir se concilier cette puissance. Un second volume, très complet, et qui forme un *Corpus* des plus précieux, réunit, pour la première fois, tous les textes — textes magiques proprement dits et textes littéraires — ayant trait à la magie en Egypte, depuis les inscriptions des Pyramides jusqu'à celles des époques gréco-romaine et copte. A côté des documents en quelque sorte classiques, tels que le papyrus Harris ou les papyrus de Turin et de Leide, la stèle de Bakhtan et celle de Metternich, le papyrus Westcar, le conte des Deux Frères, le roman de Setna, etc., il renferme encore les grimoires démotiques de Londres, de Leide et de Paris, et jusqu'à des textes comme les Actes des apôtres André et Paul, ou le récit de Shelomo et de la reine de Saba : c'est assez dire qu'il constituera désormais le livre de références indispensable à quiconque voudra étudier un peu sérieusement la magie égyptienne. Un atlas, enfin, donne, en soixante et onze planches, la reproduction d'objets ou de scènes magiques considérés par l'auteur comme particulièrement caractéristiques, et comme les plus susceptibles de confirmer, en les illustrant, les idées développées par lui dans le premier volume.

C'est celui-ci, bien entendu, et quels que puissent être le mérite et la valeur des deux autres, qui présente le plus grand intérêt. Comme toutes les religions anciennes, la religion égyptienne a toujours été si profondément imprégnée par la magie dont elle était née qu'on ne saurait essayer de la comprendre si l'on ne s'est attaché d'abord à dégager les différents aspects de cette magie elle-même. M. Lexa commence donc par donner de celle-ci, dans son introduction, une définition générale, sur laquelle nous aurons à revenir : il étudie ensuite dans deux chapitres dont le second ne comprend pas moins

Digitized by Google

de quatre-vingt pages, d'abord les buts que se propose la magie dans tous les pays, puis les moyens que, pour atteindre ces buts, elle a mis en œuvre en Egypte. Les buts généraux de la magie se ramènent, d'après l'auteur, à trois principaux, et l'on peut, à cet égard, classer les sorcelleries des anciens Egyptiens en trois groupes, selon que ces sorcelleries intéressent soit les besoins de la vie terrestre, soit ceux de la vie d'outre tombe, soit enfin la communication du monde d'ici-bas avec le monde des dieux et celui des esprits. En ce qui concerne les « sorcelleries pour les besoins de la vie terrestre », M. L. se borne à reprendre la classification établie par Gardiner dans la *Hastings' Encyclopædia of Religion and Ethics* (vol. VIII, pp. 264 et suiv.) : ces sorcelleries tendent toutes à acquérir ou à conserver la santé ou la jeunesse, ou encore à s'assurer des enfants ; par elles, l'homme s'efforce de conquérir une haute situation ou l'amour d'une femme, la femme, de garder la beauté ou la séduction, et l'un et l'autre, d'une façon générale, de prévenir les calamités, quelles qu'elles soient, ou d'en annihiler les effets. Les « sorcelleries pour les besoins de la vie posthume » sont essentiellement constituées par les innombrables formules magiques que l'on inscrivait, en même temps que les textes proprement religieux, sur les papyrus enfermés dans la tombe avec la momie, et qui procuraient au double tout ce dont celui-ci pouvait avoir besoin pour mener après la mort une vie analogue à la vie terrestre, à moins qu'elles ne lui permissent, lorsque cette vie, pour cette raison même, risquait de lui paraître trop monotone, de se changer à sa fantaisie en plante ou en animal (car telle est l'explication que M. L. donne de ces transformations). Enfin, les « sortilèges pour la communication de ce monde d'ici-bas avec « les dieux et les esprits » comprennent surtout les offrandes matérielles ou les enchantements par lesquels l'Egyptien gagnait la faveur des « esprits bons » (c'est-à-dire des défunts que la faveur des dieux, d'abord, puis, plus tard, « la valeur morale de leur vie terrestre » avait « décrétés bons »), et calmait la malveillance des « démons » (c'est-à-dire des défunts qui avaient été « décrétés mauvais » dans les mêmes conditions). Dieux et esprits pouvant entrer en relation avec les vivants en se montrant à eux, cette dernière catégorie de charmes a pour but, tantôt de chasser les revenants, tantôt, au contraire, de les évoquer afin d'apprendre d'eux des choses cachées ou futures.

Digitized by Google

Le très long chapitre dans lequel M. Lexa, après avoir rappelé les buts, étudie les « moyens » de la magie égyptienne, se divise en quatre parties, correspondant aux plus importants de ces moyens : ceux-ci sont en effet, d'après l'auteur, les formules, les remèdes magiques, le corps subsidiaire et les amulettes.

Les différentes formules magiques — la classification, ici encore, en a été faite pour la première fois par Gardiner — sont les injonctions et prohibitions ; — les invitations (ordres et prières, mêlés en général, celles-ci de promesses et ceux-là de menaces destinées à les rendre plus efficaces) ; — les suggestions ; — les allusions mythologiques (il faut, bien entendu, que l'un des dieux qui jouent un rôle dans le mythe rappelé se trouve précisément dans la même situation que la personne au profit de laquelle le sorcier exerce la magie) ; — les mythes artificiels (inventés par le sorcier à défaut de mythes répondant aux conditions ci-dessus) ; — les identifications avec les dieux (le magicien, dans le mythe, omet volontairement le fait mythique lui-même, craignant que ce fait, en dépit de la récitation de la formule, ne tourne pas aussi heureusement pour l'homme que pour le Dieu : et il n'hésite pas, pour plus de sûreté, à assimiler son client à ce dieu, espérant ainsi persuader les autres dieux que c'est celui-ci qui invoque leur secours) ; — les « déclarations de moyens magiques comme choses de provenance divine » (ce moyen résulte tout naturellement du précédent) ; — les artifices ; — les énumérations (dont la monotonie voulue avait pour but d'endormir l'adversaire) ; — les formules incompréhensibles (prononcées en langues étrangères ou à l'imitation de ces langues) ; — enfin les formules composées, qui mêlaient différents éléments empruntés aux formules des autres catégories. — Toutes ces formules, le plus souvent, ne sont que des sortes de « passe-partout », rentrant dans des « schèmes » généraux que les magiciens laissaient aux intéressés le soin de compléter, ou dans lesquels eux-mêmes faisaient entrer la formule particulière dont ils avaient besoin. La vertu magique, primitivement, résidait dans cette formule seule : mais on admit très vite qu'elle pouvait résider aussi dans les objets sur lesquels on l'avait récitée ou écrite, ce qui permettait de se servir de ces objets comme médicaments ou comme amulettes. C'est ce que M. L. appelle l'emploi secondaire des formules magiques ; l'exemple le plus caractéristique de cet emploi lui est fourni

Digitized by Google

par les curieux monuments qu'on désigne communément sous le nom de *cippes d'Horus*, et dont M. Lacau a récemment montré qu'ils appartenaient à la catégorie des monuments dits « guérisseurs » : entièrement couverts de formules, ces monuments étaient, en effet, arrosés au moyen d'une eau qu'on recueillait dans un bassin, et qu'on utilisait ensuite comme boisson ou pour des ablutions, en vue de se protéger contre les crocodiles ou contre les animaux venimeux.

En même temps que de formules, les Egyptiens se servaient, pour guérir les maladies, par exemple, de remèdes et autres moyens matériels auxquels ils attribuaient également un pouvoir magique ; malheureusement, ces remèdes, la plupart du temps, ne sont pour nous que des noms, jusqu'ici non identifiés encore, appliqués à des maladies qui ne le sont pas davantage : quand, par hasard, il en va différemment, il semble bien que les remèdes ainsi employés s'expliquent par des raisons toutes matérielles, en particulier, par les lois de la magie imitative.

Le moyen magique représenté par le corps subsidiaire répond à un sentiment plus complexe et plus raffiné. Le corps subsidiaire, c'est la statue : et celle-ci, d'abord corps de substitution destiné à tromper le mort, fut bientôt conçue comme un corps de remplacement, dans lequel l'esprit de ce même mort, celui de ses parents, de ses serviteurs (*wšbtjs*), de ses animaux, etc., pouvait se réincarner véritablement (on sait, d'ailleurs, que les scènes représentées sur les murailles des tombeaux avaient la même vertu à ce point de vue, et que c'est même à cause de leur réalité vivante que les Egyptiens mutilaient certains des hiéroglyphes qui entraient dans la composition de ces scènes). Par voie de conséquence, les statues divines, elles aussi, furent très vite considérées comme figurant les corps réels des dieux, dans lesquels siégeait leur esprit. Et les statues d'êtres vivants, à leur tour, devinrent autant de substituts corporels de ces êtres : une fois douées d'esprit par le magicien, les différents états par lesquels on les faisait passer pouvaient affecter les corps dont elles étaient la copie (ainsi s'expliquent, par exemple, les figures de cire servant aux envoûtements). D'une façon générale, on peut dire que toutes ces statues de morts, de dieux ou de vivants étaient des doubles de corps terrestres, dont la vertu magique venait de l'esprit que le magicien y avait déposé par la récitation des formules appropriées.

Digitized by Google

Mais, de tous les moyens ainsi mis en œuvre par la magie égyptienne, les plus simples sont à coup sûr les amulettes, objets matériels qu'il suffisait de porter pour être protégé, et que l'on peut classer en trois groupes, selon que ces amulettes sont réelles, écrites ou nouées. Les premières ne se sont guère généralisées que sous le Nouvel Empire, et la plupart de celles que possèdent les musées datent des très basses époques. Parmi ces amulettes, M. L. étudie ou énumère successivement les images des dieux, les symboles des dieux, (*dad*, bouche d'Iris, sistre etc.), les têtes des dieux, les noms des dieux et les noms des rois, les offrandes subsidiaires (M. L. désigne sous ce nom les objets simulés composant le mobilier du mort, et, d'une façon générale, ceux qui sont figurés sur les frises des sarcophages du Moyen Empire). Il joint à cette liste l'amulette du soleil levant, ainsi que les amulettes de la grenouille et du poisson, les signes hiéroglyphiques et les groupes de ces signes (à propos de ces groupes, M. L. émet l'opinion très ingénieuse que certains d'entre eux, tels que *Nafir-Ki-ri* ou *Men-khopir-ri*, n'étaient primitivement que des groupements de signes symboliques, sans signification royale particulière, qui se sont trouvés par la suite, précisément en raison de ce symbolisme, être choisis par certains rois égyptiens pour leur nom d'intronisation) — l'œil divin (dans son double rôle d'offrande d'Horus à Osiris, et de protection de Rà contre ses ennemis ; les amulettes des deux yeux peuvent aussi avoir pour but, d'après M. L, de donner la vue aux esprits des défunts, et les amulettes des quatre yeux pourraient s'expliquer par la quadruple récitation de certaines formules magiques) — l'amulette du cœur et le scarabée tenant lieu de ce cœur — enfin les amulettes énigmatiques, telles que le crocodile quelquefois accompagné d'une main, le lion couché, la main aux doigts serrés, etc, dont beaucoup étaient si incomprises des Egyptiens eux-mêmes qu'elles ont pu, sans même qu'ils s'en aperçussent, changer de forme au cours des temps, la chaise à porteurs, par exemple, se transformant en escalier, ou le couteau de pierre en double plume d'Amon.

Les amulettes écrites sont celles qui sont dessinées sur des papyrus enroulés et noués qu'on suspendait autour du cou : elles sont aux amulettes véritables ce que les bas reliefs ou les peintures des tombes sont aux modèles en ronde bosse qu'ils représentent. Quant à l'amulette nouée, qui date des plus anciennes époques, M. L.

Digitized by Google

y voit le prototype du signe hiéroglyphique *dmz* : elle se composait essentiellement, d'après lui, de bandes de toile formant une bourse à l'intérieur de laquelle était enfermée une amulette réelle.

Après les buts et les moyens de la magie, M. L. en étudie les rites, c'est-à-dire les règles que le magicien doit observer à l'occasion de ses gestes ou de ses récitations. Ces règles concernent soit le choix de la personne qui devait prononcer la formule, soit le lieu et le temps où celle-ci devait être dite, la façon dont elle devait et le nombre de fois qu'elle devait l'être, etc. D'autres rites ont trait à la propreté tant du magicien que des objets dont il se servait, au pouvoir que possèdent les odeurs d'attirer ou de repousser les dieux et les esprits, à l'influence de la lumière et du bruit, ou, au contraire, des ténèbres et du silence. — A côté de ces règles très générales, M. L. étudie un certain nombre de rites particuliers : envoûtement à l'aide de statuettes de cire et autres simulacres, évocation des dieux et des esprits par le magicien, soit directement par autosuggestion et autohypnotisme, soit à l'aide d'un medium ; les rites relatifs à ces évocations ne nous sont d'ailleurs connus que par les grimoires démotiques du IIIe siècle après J.-C. et reflètent peut-être, par conséquent, des idées étrangères empruntées aux Grecs et aux Sémites, par exemple : mais le principe même de ces évocations se trouve dans les textes égyptiens de toutes les époques, et l'idée qu'on peut forcer les dieux et les esprits à obéir, en particulier, se fait jour déjà dans les textes des Pyramides et dans les Livres des Morts.

L'auteur termine par quelques considérations sur les rites accompagnant la naissance de l'enfant, et sur les rites funéraires des anciens Egyptiens, rites imités des rites funéraires osiriens, et identiques, pour la plupart, à ceux que le grand prêtre exécutait chaque jour dans le sanctuaire, devant la statue du dieu. — Il traite ensuite de l'importance qu'offre la connaissance du nom à qui veut combattre ou favoriser quelqu'un : cette importance est si grande que l'on introduisait toujours avec grand soin, dans la formule magique, le nom de celui pour ou contre lequel on voulait agir, et que les dieux eux-mêmes, d'après les croyances égyptiennes, cachaient jalousement leurs noms véritables, lesquels étaient très différents de ceux sous lesquels on les invoquait habituellement. C'est pourquoi les sorciers multipliaient, dans leurs incantations, les noms dont ils

Digitized by Google

les appelaient (et dont beaucoup sont des noms de dieux étrangers, grecs, sémitiques ou autres) : ils espéraient ainsi avoir plus de chances de leur donner leurs noms véritables.

Un court chapitre sur les rapports de la magie et de la religion en Egypte développe des idées qui découlent tout naturellement de la définition donnée de la magie, par l'auteur, au début de son ouvrage, et qui ne sauraient, en conséquence, être discutées qu'en même temps que celle-ci. Dans le chapitre suivant, M. L. note — et l'observation est très juste, et très fine — que le côté utilitaire de la magie a obligé celle-ci à devenir de très bonne heure une science véritable, ou, en tout cas, à s'en donner les apparences ; mais il semble en trouver la preuve dans le fait que les *khrj-hbw* déployaient déjà, sous l'ancien Empire, une grande activité dans la récitation de leurs formules, et cette partie de son argumentation n'est pas très convaincante. De même, il insiste, à ce propos, sur l'importance des formules magiques dont les médecins égyptiens accompagnaient l'application de leurs remèdes : en réalité, même quand nous en comprenons mal les prescriptions, comme il arrive trop souvent, les papyrus médicaux qui nous ont été conservés prouvent — et l'auteur est bien obligé de le reconnaître tout le premier — que la médecine égyptienne n'était pas seulement de la magie.

Après avoir analysé les plus caractéristiques d'entre les récits qui constituent la littérature magique égyptienne — papyrus Westcar, Conte des deux frères, Contes démotiques de Siousire et de Khamouas etc. M. L. termine son livre en recherchant ce qu'est devenue la magie égyptienne chez les Coptes, et, d'une façon générale, à l'époque gréco-romaine. Les chrétiens d'Egypte, à son avis, tout en considérant comme une œuvre infernale la magie telle que la pratiquaient tant les Egyptiens héritiers des anciennes traditions religieuses de leur pays que les Egyptiens paganisés par les Grecs, ne se sont pas fait faute — comme le montre le grimoire en ancien copte conservé à la Bibliothèque Nationale — de poursuivre, eux aussi, les mêmes buts magiques, principalement en médecine. Nous voyons d'ailleurs, par les papyrus coptes, qu'ils les poursuivaient avec des moyens magiques entièrement analogues, formules dans lesquelles le sorcier se borne à substituer aux anciens mythes des événements bibliques, noms magiques artificiels, amulettes, etc. Le même amalgame se retrouve dans la littérature copte, caractérisée par un perpétuel

Digitized by Google

mélange d'idées chrétiennes et de souvenirs païens : pour exécuter les innombrables miracles dont leurs légendes sont remplies, martyrs, Pères de l'Eglise, saints ou simples moines emploient des moyens tout à fait comparables à ceux dont étaient coutumiers les sorciers de l'époque pharaonique. En ce qui concerne, enfin, les rapports qui unissent la magie grecque à la magie égyptienne, l'auteur arrive à cette conclusion que c'est celle-ci surtout qui a exercé son influence sur celle-là : et les exemples qu'il tire, à l'appui de sa thèse, du grimoire démotique de Londres et de Leyde paraissent bien le prouver en effet.

Tel est, en substance, l'ouvrage, très complet, on le voit, et très fouillé de M. L. Il débute par un exposé théorique dans lequel l'auteur, en termes quelque peu abstraits, définit la magie « l'activité « tendant à produire l'effet dont la connexion avec cette action « n'est pas subjectivement explicable par la loi de causalité ». Pour M. L. il y a, d'une part, des phénomènes naturels, c'est-à-dire qui se produisent nécessairement, en vertu de la loi de causalité, et dont l'homme comprend et admet qu'ils se produisent sans son intervention ; et il y a, d'autre part, des phénomènes magiques, c'est à-dire que l'homme se flatte, au contraire, de produire en dehors de la loi de causalité, tout au moins en dehors de la loi de causalité naturelle, par la seule puissance de sa volonté — ou, plus habituellement, de celle d'un sorcier — s'exerçant d'une certaine manière et dans certaines conditions. Ces phénomènes magiques se produisent donc, eux aussi, en vertu d'une loi, qu'on pourrait appeler loi de causalité magique ; mais, lors même qu'ils ne se produiraient pas, le seul fait d'avoir eu l'intention de les faire naître de cette façon suffit à donner à l'acte ou à la formule par lesquels on s'est efforcé d'arriver à ce résultat le caractère magique. « La médecine, d'après « la loi de causalité naturelle, guérissait la maladie ; la formule « magique prononcée pendant la fabrication du médicament, d'après « la loi de causalité magique, et au moment où on la prenait, faisait « son effet plus fort et plus vite ».

Si la définition de M. L. était de tous points exacte, il s'ensuivrait que les hommes abandonneraient forcément les pratiques magiques à mesure que leur connaissance de la loi de causalité se perfectionne et s'élargit. Or, si l'auteur semble bien croire, en effet, que « le « développement de la civilisation amène à sa suite la décroissance

Digitized by Google

« et la disparition de la magie », tout le second volume de son livre, dans lequel sont groupés des textes magiques qui s'échelonnent, pour la date, depuis l'ancien Empire jusqu'à la période gréco-romaine, montre, au contraire, que les Egyptiens, en dépit du haut degré de culture — non seulement de culture artistique et littéraire, mais même de culture scientifique — auquel ils étaient parvenus au cours de leur longue histoire, n'en ont pas moins continué, à toutes les époques de celui-ci, de pratiquer la magie, c'est-à-dire d'avoir recours à des procédés qui, d'après nos idées modernes, paraissent bien difficilement conciliables avec cette culture. Par ailleurs, la définition de M. L. présente encore l'inconvénient de rendre assez malaisée, à ce qu'il semble, la distinction entre la magie et la religion, ou, tout au moins, de pouvoir, dans bien des cas, s'appliquer indifféremment à l'une et à l'autre. Tout comme la magie, en effet, la religion, très souvent, cherche à hâter ou même à produire certains faits qui échappent, de par leur nature, à la loi de causalité : à ce point de vue, puissance magique et puissance surnaturelle pourraient donc être considérées tout d'abord comme très analogues, ne serait-ce que par la fin que toutes les deux poursuivent. Ce qui les distingue essentiellement, en réalité, c'est, en premier lieu, que cette fin, dans l'acte magique, est toujours intéressée, tandis que la religion peut très bien éprouver le besoin de s'adresser à la divinité, même sans avoir rien de précis à lui demander ; et c'est aussi que la religion, parce qu'elle admet que la divinité est d'une nature différente de celle de l'homme, conserve toujours ses distances vis-à-vis d'elle, si l'on peut ainsi parler, et ne l'aborde jamais que dans des sentiments de soumission respectueuse : au lieu que, dans la magie, l'homme, faute de sentir, ou, en tous cas, de reconnaître la différence essentielle qui le sépare du dieu, traite véritablement celui-ci comme un égal, ou, plus précisément, comme un ennemi dont il s'efforce de triompher, tantôt par la violence et tantôt par la ruse. Mais ces particularités mêmes de la magie, ainsi considérée à la fois dans ses buts et dans ses moyens, permettent sans doute de se faire de celle-ci une idée assez différente de celle de M. L. Aussi bien ce dernier pose-t-il en principe que « si la même activité est pour les uns magie, pour « les autres activité naturelle, il est évident que l'interprétation ma- « gique ou naturelle de quelque phénomène ne dépend pas de la

Digitized by Google

« conjonction réelle de sa cause avec sa conséquence, mais d'un « jugement chez l'observateur de cette conjonction. Autrement dit : « le caractère magique n'est pas la qualité objective du phénomène, « mais une qualité subjective ». Peut-être est-ce bien là, en effet, l'explication de la magie, à condition seulement de ne pas comprendre cette « subjectivité » tout à fait comme M. L. Ainsi qu'on l'a très justement fait observer déjà dans un compte-rendu récent du livre qui nous occupe ici (1), la magie n'est, au fond, que la manifestation d'une mentalité propre aux primitifs : elle correspond à une façon de penser qui leur est particulière, et qui les porte à interpréter les faits à leur manière, indépendamment de toute espèce de loi de causalité, aussi bien de celle que M. L. appelle la loi de causalité magique que de la loi de causalité naturelle. En d'autres termes les primitifs, par l'effet de ce que Levy-Bruhl a appelé la « mentalité prélogique », ont « leur propre loi de causalité « qui est entièrement différente de la nôtre » (1) : et cette loi détermine en eux une logique avec laquelle notre logique gréco-latine n'offre rien de commun. C'est pourquoi cette logique et les pratiques auxquelles elle donne naissance peuvent varier à l'infini ; et c'est pourquoi aussi — parce qu'elles représentent bien moins, en dernière analyse, une expression de l'intelligence et du raisonnement qu'un aspect de la sensibilité — on les voit souvent coexister avec une civilisation très supérieure à celle qu'elles traduisaient originairement. L'Egypte, dont le peuple, encore une fois, a si souvent mêlé aux idées religieuses les plus raffinées les pratiques magiques les plus grossières, offre précisément un exemple frappant d'une confusion de ce genre ; encore celle-ci n'aurait-elle jamais pu se produire, ou, en tout cas, subsister, si la croyance magique — comme la croyance religieuse chez les peuples et les individus plus évolués — n'était pas d'ordre avant tout subjectif, et susceptible, comme telle, de continuer à s'imposer même à des esprits cultivés, ou, tout au moins, de les séduire par quelque côté.

Pour cette raison même, le problème magique est certainement l'un des plus difficiles que pose l'histoire des religions : et sans doute la meilleure méthode à employer, si l'on veut essayer d'en bien comprendre d'abord les données, afin d'avoir plus de chances

(1) G. Ferrand, ap. *Journal Asiatique*, tomme CCX, p. 321.

Digitized by Google

d'en trouver ensuite la solution exacte, est elle de commencer par l'étudier dans les différents pays séparément, c'est-à-dire de faire pour tous les peuples ce que M. L. vient de faire pour l'Egypte. A cet égard, on ne saurait trop insister sur l'extrême importance que présente son ouvrage. Nous venons de voir que celui-ci s'appuie sur des principes dont quelques-uns paraissent assez contestables ; et, d'autre part, il serait facile, en le soumettant à une étude plus détaillée, d'y relever nombre de vues aventureuses ou même certainement erronées. M. L., par exemple, interprète comme un « cou- « teau de pierre à feu dont on se servait pendant les repas » une amulette dont la signification n'est rien moins que certaine (p. 86). Par ailleurs, il donne de l'amulette cordiforme et du scarabée du cœur une explication quelque peu confuse (p. 91). Il traduit le nom du *khr-hb* par « celui sous le pouvoir duquel sont les fêtes » (p. 125). Ou bien, à propos des offrandes que les survivants apportaient au mort, il suppose avec raison que le nombre de ces offrandes devait être beaucoup moins considérable que celui des offrandes dont on dressait l'inventaire sur les murs de la chapelle ; mais il en conclut (p. 128) que c'est « ce désaccord des inventaires vrai « et écrit « qui » a fait naître l'idée que l'inventaire écrit a le « pouvoir magique de devenir réel » ; c'est là, semble-t-il, prendre l'effet pour la cause. Il y aurait beaucoup à dire, enfin, sur le principe même des traductions « libres » que M. L., estimant que cette sorte de traduction est « plus facile à comprendre et moins fatigante pour le « lecteur ignorant la langue originale », a cru devoir donner des textes magiques égyptiens. Mais ces réserves, et telles autres encore que l'on pourrait être tenté de formuler n'ôtent rien aux mérites d'un livre qui n'avait pas son équivalent jusqu'ici en égyptologie. Seules, répétons-le, des analyses comme celle-ci, conduites avec la même conscience et la même pénétration, rendront peut-être possible un jour, par les comparaisons auxquelles elles donneront lieu, l'ouvrage de synthèse qui nous éclairera définitivement sur la nature et le rôle véritable de la magie.

Charles Boreux.

Digitized by Google

EUGENE DE FAYE. — *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée* : volume deuxième : *l'Ambiance philosophique*. Paris, Leroux, 1927.

La publication de l'important ouvrage que M. Eugène de Faye se propose de consacrer à l'œuvre d'Origène se poursuit. Un premier volume, paru en 1920, était consacré à une étude biographique et littéraire. Un deuxième volume, qui vient de paraître, traite de l'ambiance philosophique. La nature même des problèmes qui se posent à propos des antécédents et des sources de cette œuvre essentiellement éclectique justifie l'importance donnée à cette introduction. L'histoire de la philosophie chrétienne commence avec Origène. Dès cette première tentative, elle se révèle moins comme un effort de construction originale que comme un essai de synthèse entre le point de vue chrétien et les systèmes établis. Ce caractère essentiel de l'origénisme est trop évident pour ne pas avoir été remarqué de tout temps. M. de Faye estime cependant que ses devanciers n'ont pas tiré de cette observation toutes les conséquences qu'elle comporte. Le théologien leur a dissimulé quelque peu le philosophe. Erreur de perspective assez naturelle quand on songe à l'importance des écrits d'Origène pour le développement et la formation historique du dogme. Les controverses mêmes qui se sont élevées autour de son œuvre invitaient à y chercher d'abord l'exposé des problèmes que les générations chrétiennes postérieures ont mis au premier plan de leurs préoccupations. On a été en revanche moins sensible au fait que l'auteur du *de Principiis* ait voulu d'abord apporter aux questions agitées dans les écoles une réponse dont les chrétiens puissent se satisfaire. Malgré son titre, l'ouvrage estimable que J. Denis donnait en 1884 sur la *Philosophie d'Origène* ne se place pas à un point de vue très différend de celui auquel la nature même de son sujet invitait Harnack à se placer dans son *Histoire des dogmes*.

On sait par les travaux antérieurs de M. de Faye, sur le gnosticisme notamment et sur Clément d'Alexandrie, l'attention que cet érudit dont la probité égale le savoir, a constamment apportée à scruter le problème des rapports de la philosophie hellénique et de la théologie des premiers siècles. Dans le mouvement qui a rénové l'étude du christianisme par une connaissance plus diligente du « milieu » hellénistique ses vues toujours personnelles et souvent originales lui assignent une place à part et la date de ses publications

Digitized by Google

le montre souvent comme un précurseur. Le premier effort de conciliation pleinement autorisé qui ait été tenté entre le christianisme et la sagesse hellénique ne pouvait trouver historien plus averti et plus prudent. On ne s'étonnera pas que l'introduction qui vient de paraître témoigne de moins de goût pour les constructions aventureuses que de souci de clarté intellectuelle.

La reconstitution d'un milieu moral et philosophique, surtout lorsqu'il s'agit d'une époque complexe et imparfaitement connue, comporte nécessairement un certain nombre de partis pris. Ceux auxquels s'est arrêté M. de Faye sont assez visibles : il a assez librement élargi le cadre que faisait prévoir le sous-titre donné à ce volume ; il nous parle moins de l'ambiance dans laquelle s'est immédiatement formée la pensée d'Origène que des antécédents de cette pensée ; il s'est soucié moins de marquer le point précis où étaient parvenues les principales questions agitées de son temps que de jeter un coup d'œil d'ensemble sur l'évolution des doctrines depuis l'âge d'or de la philosophie grecque ; moins de définir des courants d'idées que de les illustrer par l'étude de quelques personnalités représentatives des tendances de l'hellénisme païen au IIe et au IIIe siècle de notre ère. Le choix de l'auteur s'est arrêté un peu capricieusement à une série de notices sur Epictète, Plutarque, Dion de Pruse, Maxime de Tyr, Lucien et Apollonius de Tyane. Il n'a pas de peine à démontrer l'importance des préoccupations religieuses et morales dans des œuvres par ailleurs d'inspirations et de tendances très diverses.

C'est dans cette orientation mystique et moralisatrice que M. de Faye cherche l'explication de l'attrait exercé par la culture philosophique sur l'esprit du grand exégète d'Alexandrie. Si en définitive la conciliation du christianisme et de la philosophie a été possible, si à une sorte d'antagonisme primitif a succédé, à partir d'Origène, une interpénétration qui a eu pour effet de couler le dogme dans le moule de la pensée philosophique, c'est que la philosophie grecque s'était transformée dans les derniers siècles. M. de Faye s'arrête assez longuement à exposer la façon dont il conçoit ce développement qui, selon lui, aurait comporté trois étapes. Dogmatique et scientifique à l'époque où triomphent les grandes écoles, la pensée antique se serait retrouvée, au temps de l'empire, pragmatique et mystique après avoir traversé une phase de critique et de négation caractérisée par le scepticisme de Pyrrhon et le doute de la Nouvelle Académie.

Digitized by Google

Chez Origène, comme déjà chez un Plutarque ou un Epictète, la pensée s'oriente aussi dans le sens du mysticisme et vers les préoccupations morales. C'est dans ce domaine que l'auteur nous invite à reconnaître une parenté d'esprit entre des écrivains séparés par le milieu et même l'époque où ils ont vécu et dont le rapprochement déconcerte un peu.

On éprouve quelque embarras à discuter des thèses sans connaître la synthèse qu'elles sont destinées à préparer. L'introduction que nous avons sous les yeux semble faire prévoir dans le prochain volume annoncé un Origène qui bouleversera quelque peu les idées reçues. Nous l'imaginions plus systématique, plus intellectualiste, plus asservi aux problèmes d'école que celui qu'on nous fait prévoir. Attendons l'achèvement du portrait pour dire ce qu'il aura gagné en ressemblance et en vraisemblance à la mise en valeur de certains traits dont le nouveau commentateur de la pensée d'Origène aura d'autant mieux saisi l'importance que son tempérament propre ne l'incline certainement ni vers la scolastique ni vers les excès du dogmatisme. Pour le moment nous n'avons que le fond du tableau. Les nuances dont il est fait sont destinées à éclairer finalement la figure principale. Elles ont été choisies avec sobriété, dans l'intention apparente d'accorder plus à l'harmonie de l'ensemble qu'au coloris du détail.

Sur l'agencement de certaines perspectives nous avouons cependant ne pas être entièrement d'accord avec l'auteur. Nous avons dit qu'il concevait l'histoire du développement de la philosophie antique à la manière d'une sorte de tragédie dont une vague de scepticisme et de critique aurait marqué la péripétie. L'ancien dogmatisme n'aurait pas survécu à cette crise. La philosophie postérieure au début dee l'ère chrétienne aurait demandé à la théologie le moyen de reconstruire l'édifice des croyances et des mœurs ébranlé, avec la métaphysique et la cosmologie, par le doute des Nouveaux Académiciens. Mais n'exagère-t-on pas en attribuant à cette tentative critique cette ampleur et ces conséquences? Offre-t-elle surtout le pont nécessaire pour passer du dogmatisme des anciens au fidëisme des temps nouveaux? Rien en tout cas ne nous paraît moins propre à caractériser la mentalité des contemporains d'Origène ou l'ambiance dans laquelle a pu se former sa pensée philosophique que d'attribuer à cette époque l'idée d'une sorte de faillite de la science. On soutiendrait peut-être

Digitized by Google

avec plus de raison qu'en aucun autre temps, les idées scientifiques régnantes n'ont exercé une tyrannie plus absolue sur la totalité des esprits cultivés. La puissante systématisation des grandes écoles, l'exceptionnelle réussite de l'astronomie scientifique depuis Eudoxe et Hipparque, le caractère encyclopédique de la synthèse dont les stoïciens et spécialement Posidonius ont donné le modèle, un ensemble de spéculations basées sur la conception du rôle de l'esprit et de la matière, ont fixé pour des siècles le cadre dans lequel étaient désormais circonscrites les recherches de la pensée philosophique. Cet univers, foncièrement anthropocentrique, s'il se prêtait merveilleusement aux jeux de la pensée et du réel, ne laissait en somme que peu de place au doute. Jamais peut-être l'homme ne s'est senti moins opprimé par les énigmes de l'univers, et, en tant que microcosme, plus parfaitement adéquat à penser le macrocosme réellement fait à son image.

Dans un monde ainsi conçu, comme un emboîtement d'univers, non seulement superposés, mais hiérarchisés, étroitement unis par le jeu des forces ascendantes ou descendantes, le nombre des problèmes à résoudre et des solutions possibles était limité et dès longtemps reconnu. On concevrait une introduction à la philosophie d'Origène qui se fût borné à faire le compte, assez vite épuisé, de ces problèmes et de ces solutions, en négligeant certaines nuances propres aux tempéraments et aux intentions immédiates des vulgarisateurs et des rhéteurs auxquels M. de Faye s'est attardé. L'ordre de choses qui se révèle dans le monde est-il l'expression permanente des réalités premières ou bien une phase transitoire d'un devenir cosmique? D'où provient l'anarchie du monde sublunaire? de la dégradation de l'énergie divine, de la résistance de la matière à l'action du principe divin, d'un antagonisme qui le soumet à l'empire du mal? La réponse au problème de l'être doit-elle être cherchée dans l'immanence de la divinité, dans une conception dualiste, dans un système d'émanations? Quel est le rôle de la nécessité et quel est celui de la liberté dans l'agencement que manifeste le cosmos? Comment s'opère la descente et la montée des âmes? Le système d'Origène n'a en effet guère ajouté à la liste de ces problèmes. Il s'est contenté de leur chercher une solution qui pût s'accorder avec le point de vue du christianisme et avec l'exégèse des textes déjà canonisés. En quoi il ne faisait, en effet, que traiter sous un rapport

Digitized by Google

particulier, le problème de l'intégration des religions positives au système du monde dont la vision s'imposait à tous les esprits de son temps. Son pragmatisme, comme celui de ses contemporains, est à base de dogmatisme.

Il semble en définitive que la théologie d'Origène ne puisse exactement se situer que par référence aux deux principales tentatives qui avaient été faites précédemment pour établir une liaison entre les religions existantes et le système du monde admis par la philosophie et la science helléniques. L'une s'était proposé de rendre intelligible l'action permanente du principe divin sur le cosmos. Elle s'apparente plus ou moins étroitement à la critique et à l'interprétation des données religieuses dont les stoïciens avaient fourni le modèle ; elle s'était attachée à sauver de diverses façons le contenu de la religion et de la mythologie helléniques : les traités de Plutarque, sur lesquels M. de Faye s'étend assez longuement, sont en effet des témoins de cette tradition théologique qui pourait aussi revendiquer les écrits hermétiques, et, sans parler de l'allégorisme de Philon, le néoplatinisme dans son ensemble. L'autre tentative semble s'être attachée surtout au côté dramatique des anciennes théogonies et des récits mythiques traditionnels. Les explications qu'elle propose de l'univers ont conservé le caractère d'une histoire du monde et de Dieu. La forme la plus marquante de ces systèmes nous est représentée par les doctrines gnostiques. Elles offrent avec les conceptions précédentes un contraste assez net pour aller jusqu'à un antagonisme dont les néoplatoniciens ont eu clairement conscience et dans lequel on est tenté de voir, comme on l'a proposé, l'opposition du génie hellénique et du génie oriental dans l'expression du sentiment religieux. Faut-il faire une place au gnosticisme dans l'ambiance où s'est formée la pensée d'Origène ? M. de Faye le pense et affirme incidemment qu'à côté de l'influence philosophique, l'influence gnostique doit entrer pour une part assez large dans l'explication des idées d'Origène. Il se propose sans doute de revenir, dans une autre partie de son ouvrage, sur un sujet qu'il est particulièrement bien préparé à traiter. La question mérite d'autant plus qu'on s'y arrête que les sympathies personnelles d'Origène sont assurément loin d'être allées aux gnostiques de son époque qu'il discute et critique, et à l'égard desquels il ne professe peut-être pas une opinion très différente de celle de son contemporain Plotin. Et ici encore s'accuse sans doute fortement le

Digitized by Google

tour d'esprit qu'il tenait de son éducation hellénique et que l'importante contribution de M. de Faye achèvera de mettre pleinement en lumière. Pourtant les parties les plus originales de son système, et par exemple ses idées sur la chute et sur le salut, offrent avec les conceptions gnostiques une indéniable parenté. La marque propre de sa théologie est peut-être moins d'avoir tenté une réconciliation définitive du christianisme et de la philosophie que d'avoir donné le modèle d'une sorte de gnosticisme philosophique. Porphyre, dans la très fine caractéristique qu'il a donnée de ses idées et qu'Eusèbe nous a conservée, notait déjà que ce chrétien dont, comme tel, les maximes de vie étaient d'un anarchiste (παρανόμως) avait sur le monde et sur Dieu les conceptions d'un Hellène, et qu'il avait cherché à donner le change en les substituant frauduleusement (ὑποβαλλόμενος) aux fables des barbares. Ce jugement d'un adversaire définit assez bien le genre de contradiction à laquelle malgré la rigueur de sa logique, la pensée d'Origène n'a pu complètement échapper, et qui résultait de sa double activité comme philosophe et comme exégète. Le rapprochement d'Origène et de Philon d'Alexandrie est, à cet égard, très instructif. Si, à l'exemple de Philon, Origène n'avait eu à faire qu'à l'exégèse de l'Ancien Testament, et à la philosophie religieuse rudimentaire et simpliste de la religion juive, son électisme platonisant, grâce à la méthode allégorique qu'il avait appris à l'école de Chérémon et de Numénius, eût pu se donner librement carrière. Mais avec l'exégèse du Nouveau Testament la situation était différente, précisément par suite de la forte empreinte gnostique inhérente aux principaux écrits de ce recueil. Au total la systématisation à laquelle il est arrivé, malgré une puissance de synthèse infiniment supérieure à celle de Philon, est beaucoup moins satisfaisante que celle de son devancier juif. Et ainsi s'explique sans doute ce paradoxe que, dans cette première et audacieuse somme de la philosophie chrétienne, la christologie apparaisse précisément comme un élément adventice et hétéroclite à l'ensemble du système.

H. JEANMAIRE.

Digitized by Google

W. Y. EVANS-WENTZ. — *The Tibetan Book of the Dead. or the After-Death Experiences on the Bardo Plane, according to Lâma Kazi Dawa-Samdup's English Rendering.* Un vol. in-8° 248 pages. Oxford University Press. 1927.

Ce livre traite du bouddhisme tibétain en ce qu'il a d'essentiel, mais envisagé du point de vue eschatologique. Il comprend deux parties : la traduction du Bardo Thödol (*Bar do thos grol*), le livre des morts proprement dit, traduit par un lettré tibétain, le lama *Kasi Dawa Samdup*, et un vaste commentaire de M. Evans-Wentz sur la doctrine du Mahāyāna, formant introduction et appendice. Les conditions dans lesquelles la tradition a été faite sont exceptionnelles. Les lamas lettrés réunissent bien rarement à la science propre de leur pays, la connaissance de l'anglais. M. Evans-Wentz qui s'efface modestement sous la désignation de « l'éditeur », a de plus collaboré au choix si difficile des mots pour rendre le vocabulaire technique sanscrit et tibétain. Il présente également son commentaire et ses notes comme l'enseignement ésotérique de yogis et du lama Kazi Dawa-Samdup. L'appréciation est ici plus malaisée. Un enseignement de ce genre comporte de la part de celui qui le rapporte, une somme d'interprétation dont il est seul responsable. Mais il ne faudrait pas non plus que la mode fâcheuse des sciences hermétiques fît déprécier les recherches sérieuses sur le même objet.

De la traduction de ce Livre des Morts et de son commentaire, il se dégage des notions doctrinales précises. L'idéalisme bouddhique est exposé sous un jour assez nouveau. Il sort pour la première fois de la notion théorique telle qu'on la retire des textes et nous en voyons un aspect pratique qui est l'originalité du lamaïsme et aussi celle de ce livre. Pour le Tibétain qui va mourir et pour son entourage, la mort, les enfers et leurs dieux, la renaissance, sont des phénomènes causés, transitoires comme la vie elle-même, donc sans existence propre, sans réalité. La mort n'interrompt pas le mirage du samsàra. Aussi le Guide des Morts a-t-il pour but de combattre le mirage, immédiatement avant la mort et après. Il fournit au mourant qui a déjà réalisé le vide du Samsara, le moyen de reconnaître la réalité et de rompre à jamais la chaîne des existences. Il conduit les autres d'après le degré de connaissance qu'ils ont atteint et il dirige leur renaissance. L'état de conscience

Digitized by Google

post mortem, résultant du degré de connaissance ou d'ignorance du mort est son châtiment même. Il n'y a pas de cause extérieure, de juge ni de justice. Les dieux infernaux sont des représentations qui n'existent que dans l'esprit même des morts ignorants. Le Karma est plus que la causalité successive, plus que l'automatisme de l'effet-cause, c'est l'identité de la cause et de l'effet. C'est de tout cela que le mourant doit rester convaincu, ce qu'il ne doit pas perdre de vue, alors que la souffrance, l'agonie obscurcissent sa pensée, et ce qu'on lui lit à haute voix dans l'oreille.

Disons pour finir que le titre de *Book of the Dead* donné par M. Evans Wentz au *Bardo Thödol* est dû au rapprochement tout naturel qu'il fait avec le Livre des Morts égyptien. *Thos grol* résume un titre plus étendu dont le sens est « *qui délivre par la seule audition* ». Le livre est lu et il n'accompagne pas le mort dans la tombe, car il n'y a pas de tombe. Le cadavre, sauf de rares exceptions, est détruit, et cela nous transporte loin de l'Egypte. Les deux livres sont des Guides des Morts mais leurs usages sont différents. L'intérêt de cette publication déborde donc le cadre des études tibétaines et même l'histoire comparée des religions et des philosophies ; il est général comme la mort elle-même dont la technique est exposée avec une précision et une hauteur de vue remarquables.

J. Bacot.

JOHN P. BROWN. — *The Darvishes or Oriental Spiritualism* (edited with introduction and notes by H. A. Rose). (Oxford Univ. Press, Milford, London, 1927, 496 p.).

On trouve plusieurs améliorations dans cette réédition d'un ouvrage publié en 1868 (Londres, Trubner).

Sommaire : origine des ordres de derviches ; les ordres primitifs et leurs dérivés ; costumes ; Rifâ'iya ; Naqchbendis ; Beqtâchis ; Malâmiyoun ; vrais et faux derviches ; Mavlavis ; derviches persans ; derviches hindous ; traduction de deux opuscules turcs, l'un sur la mystique, l'autre sur Ali.

Brown séjourna longtemps à Constantinople en qualité de secrétaire-interprète de la Légation des Etat-Unis d'Amérique ; il put donc se renseigner sur place, et de première main, ainsi qu'il l'as-

Digitized by Google

sure dans sa préface. Il a d'autre part utilisé les travaux de ses devanciers : d'Ohsson, W. Jones, Malcolm, Lane, Ubicini, de Gobineau.

De même que plusieurs de ses contemporains, Brown croyait à la prépondérance absolue des doctrines hindoues dans le développement du çoufisme (voir p. 44-48) ; on sait que cette influence, si importante qu'elle soit, se trouve en réalité balancée par d'autres. Quant à son explication du mot « derviche » (« qui cherche la porte ») donnée p. 49, elle est tout à fait discutable : l'étymologie reste incertaine.

Voici les améliorations dues à M. Rose. Des notes nombreuses et abondantes expliquent les noms propres et les termes techniques du texte et corrigent plusieurs des erreurs de détail commises par Brown. Les mots arabes transcrits à l'anglaise dans la première édition (ex. : Rufâ'ees) ont été rectifiés, de même qu'un certain nombre de noms propres défigurés. Mais surtout, plusieurs chapitres s'enrichissent d'appendices importants : les précurseurs des Naqchbendis ; les Suhrawardis (ch. VI) ; les Beqtâchis (ch. VII) ; généalogie du fondateur des Mevlévis ; investiture du sultan de Turquie par leur chef (ch. X) ; quelques problèmes de l'histoire des Naqchbendis (p. 434-446) ; notes sur des ordres cités dans l'ouvrage (p. 447-458). La liste des couvents de derviches de Constantinople, avec les jours de leurs exercices (1re éd., p. 316-329) a été mise à jour, copieusement annotée et renvoyée à la fin du volume. Un index (qui manquait à la première édition) facilite les recherches. Quelques illustrations sans caractère ont été supprimées ; de même, le chap. XII, simple reproduction d'extraits des *Manners and Customs of the modern Egyptians* de Lane.

En dépit de ses défauts de composition, et malgré qu'il ait vieilli sur plusieurs points, cet ouvrage méritait une réédition, car les chapitres consacrés aux derviches turcs gardent leur valeur documentaire.

Il y a lieu d'ajouter à sa lecture celle de l'important article de Samuel Anderson : *Dervish Orders of Constantinople* (The Moslem World, 1922, p. 56 sqq.). On y trouve une liste des 177 ordres de derviches existant actuellement à Constantinople. Un bureau de sept derviches (majlis-ul-machâïkh), désignés par le Cheikh-ul-Islam, siège quotidiennement (hors les vendredis et jours de fête) afin de sur-

Digitized by Google

veiller les ordres de derviches et les couvents (*tekké, tekieh* ; il y en a environ 300 à Constantinople). Dans les provinces, des bureaux secondaires (anjumen-è-mejlis) relèvent de ce bureau central ; ils contrôlent le personnel, les finances et l'entretien des tekkés. Un formulaire des devoirs et pouvoirs de ces bureaux a été publié en 1916 (1334). Les *tekkés* furent confisqués en 1925.

H. Massé.

MEHEMMED-ALI-AINI. — *La quintessence de la philosophie de Ibn-i-Arabi* (traduit par Ahmed Réchid, avec une lettre-préface de L. Massignon). (Paris, Geuthner, 1926, in-12, 106 p.).

Le texte turc de cet ouvrage, intitulé : *Cheikh ekbéri nitchun severim* (« Pourquoi j'aime le très-grand cheikh ») parut à Stambou! en 1923. Mehemmed Ali Aïni, après avoir occupé divers postes administratifs, devint professeur de philosophie à l'Université et à la Médréset-ul-irchad de Constantinople ; il publia alors un lexique de termes philosophiques des langues étrangères ; en outre, il traduisit un ouvrage de J. Payot et les deux monographies que Carra de Vaux a composées sur Ghazali et Farabi.

Dans un premier chapitre, Aïni explique pourquoi il choisit pour maître Ibn-al-A'rabi (je transcris son nom directement de l'arabe : Ibn-i-Arabi est une transcription turque). On sait que ce mystique, peut-être le plus grand du monde musulman, naquit à Murcie en 1165 et mourut à Damas en 1240 après un long séjour en Orient. Son influence, grâce à ses très nombreux ouvrages, fut considérable ; aussi compte-t-il autant de détracteurs que de partisans. L'apologie d'Aïni n'est pas la première : Cheikh Mekki en avait autrefois composé une, sur l'ordre du Sultan Sélim I ; Béha-ed-Din Zadé écrivit une défense de la philosophie d'Ibn-al-A'rabi. Il est presque superflu de rappeler les beaux travaux d'Asin Palacios et de Nicholson.

Comment Aïni résume-t-il cette philosophie ?

Après un court chapitre sur le *Djafr* (méthode consistant à prédire l'avenir en assignant des valeurs numériques aux lettres de l'alphabet (voir l'art. *in* Encycl. Islam) auquel Ibn-al-A'rabi consacra certains de ses ouvrages, Aïni expose quelques-unes des idées métaphysiques de

Digitized by Google

son maître. Dieu n'est ni créateur ni architecte de l'univers, parce que cet univers n'est que la manifestation de Dieu même qui seul possède l'existence réelle ; lorsque cette existence réelle et absolue passe de l'état d'indétermination (chaos) à l'état de détermination c'est l'acte de création divine : « Dieu est la réalité de toutes les choses dans toutes les manifestations de la création ; les choses qui se manifestent ne sont pas elles-mêmes ». Cette création est continuelle : « Le mouvement, c'est la vie ; il n'y a point de repos ; il n'y a point de mort ; il n'y a point de néant ». Par suite, la nature n'augmente ni ne diminue. Quant aux choses dites inanimées, elles sont composées d'atomes eux aussi en continuelle activité. Cette dernière idée, Aïni la rapproche justement d'une théorie due à Fechner. De même, il note des analogies entre Spinoza et Ibn-al-A'rabi, particulièrement à propos de l'action de la *natura naturans* sur la *natura naturata* ; mais de là à croire, comme Aïni, que Spinoza s'est inspiré d'Ibn-al-A'rabi, il y a loin. On rencontre encore çà et là quelques rapprochements à propos d'autres penseurs (auxquels on pourrait ajouter Raymond Lulle).

La morale d'Ibn-al-A'rabi est fondée sur la loi divine et a pour but le bonheur de l'homme. C'est une morale de charité et de tolérance envers le prochain : pas de guerre offensive, pas de talion. « Traite tes semblables de la façon dont tu voudrais être traité par Dieu... C'est pour toi une obligation de ne pas rendre le mal pour le mal ». On doit examiner quotidiennement sa conscience.

Il est regrettable qu'Aïni n'ait pas insisté (p. 79) sur la notion de « l'homme parfait » (voir Encycl. Islam, art. « insan-al-kamil ») qui tient une place importante dans la philosophie d'Ibn-al-A'rabi. D'autre part, les références aux passages cités manquent souvent. Ces réserves faites, il n'est que juste de louer la clarté de cet opuscule, révélateur du penchant qu'un Turc éclairé manifeste de nos jours à l'égard d'un mystique musulman.

H. M.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

Herbert Loewe. — *Catalogue of the Manuscripts in the Hebrew Character collected and bequeathed to Trinity College Library by the late William Aldis Wright*, Cambridge, University Press, 1926, xx-165 pages, 20 sh.

Le docteur William Aldis Wright, de Trinity College à Cambridge, avait formé une importante collection de manuscrits en hébreu et en yiddich, dont plusieurs avaient appartenu au célèbre hébraïsant Ginsburg et lui avaient servi pour ses travaux sur la Massore. M. Wright avait chargé M. H. Loewe d'en préparer le catalogue. C'est le Conseil de Trinity College, légataire de ces documents, qui a assuré la publication de cette description méthodique de ses nouvelles richesses.

La collection comprend 159 pièces, dont bon nombre d'ouvrages rares et quelques inédits, notamment un commentaire sur des fragments du Cantique des Cantiques que l'on attribue à Abravanel.

Parmi les ouvrages très rares citons les *Minhagim* (coutumes) de R. Abraham Klausner, rabbin à Vienne au XIVe siècle ; les exemplaires de l'édition imprimée à Riva (Trentin) en 1588 sont presque introuvables. M. Loewe y signale, entre autres, le texte en français, mais transcrit en caractères hébraïques, d'une « formule magique contre le mauvais œil : *La vaque lèque* (1) *son enfant por* (2) *le bon faïn* (3) : *ie lèque mon enfant* ; *ie li* (4) *tol* (5) *la peine*. Et on

(1) « Formes normanno-picardes » pour *vache*, *lèche*, m'écrit mon collègue M. Huguet, que j'ai consulté sur les particularités de la langue de cette formule.

(2) Forme usuelle de *pour*.

(3) Serait-ce le mot *fin* ? Il était quelquefois masculin.

(4) « Forme atone correspondant à *lui*, forme tonique ».

(5) « Vient très régulièrement de *tollo* », j'enlève.

Digitized by Google

lui lèche le front trois fois. » Le sens de cette pratique est expliqué comme suit : « De même que la vache lèche son veau afin qu'il ne lui arrive rien de nuisible, de même je lèche mon garçon pour qu'il ne lui arrive rien de nuisible » (p. 61).

Paul Riessler. — *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel.* Dr Benno Filser, Augsburg-Koln-Wien. rel. 32 mk. br. 30 mk., 1342 p. in-8°.

On ne sait généralement pas qu'un grand nombre d'œuvres littéraires composées par des Juifs après la clôture du canon biblique nous ont été conservées en différentes langues. Elles sont importantes pour la connaissance du judaïsme ancien et du christianisme primitif. M. Paul Riessler, professeur à l'Université de Tubingue, a eu la bonne idée de donner une sorte d'anthologie de cette littérature en une bonne traduction allemande. Le recueil contient des extraits de soixante-et-un écrits différents sur 1342 pages très bien imprimées.

M. G—r.

Georg. Beer. — *Welches war die älteste Religion Issacts ?* Alfred Töpelmann, Giessen, 1927 ; 1,50 mk.

D'après la Bible, la plus ancienne religion d'Israël aurait été le monothéisme. Mais pas mal de passages bibliques nous montrent aussi que les Israélites adoraient des idoles, et s'il est dit dans le Décalogue : Tu n'auras point d'autres dieux devant moi, il faut en conclure que le peuple vénérait, outre Jahvé, encore d'autres divinités. M. B. essaie de prouver que les anciens Israélites connaissaient ce qu'on appelle le dynamisme, la croyance en des forces occultes du monde, le démonisme et le polythéisme avec un dieu suprême du nom de Jahvé chez les tribus du Sud. Il serait trop long d'examiner, en détail toutes les preuves alléguées par l'auteur. Il suffit de dire que celles qui doivent démontrer l'existence du dynamisme ne me paraissent pas assez fondées. Je ne crois pas, non plus, que les Juifs d'Eléphantine aient adoré la déesse 'Anat. Le temple de cette colonie ne servait pas seulement aux Juifs, mais aussi aux Samaritains et aux Phéniciens.

M. G—r.

Julius Lewy. — *Die Chronologie der Könige von Israël und Juda.* 1927. Alfred Töpelmann. Giessen, 2 Mk.

L'assyriologue bien connu J. Lewy de Giessen a eu la conviction que les procédés employés jusqu'à présent, pour fixer la chronologie des rois d'Israël et de Juda ne sont pas faits pour donner des

Digitized by Google

résultats sûrs. Il s'est dit que la « Chronique babylonienne » nous force à juger les synchronismes israélites et judéens de l'Ancien Testament autrement qu'on ne le fait généralement. Il a vu également, dans le cours de ses recherches, que Josèphe offre souvent des variantes ou des amplifications qui peuvent aider à éliminer des difficultés soi-disant insurmontables, de sorte que même ceux qui n'accepteront pas tous les points de vue de l'auteur liront, avec profit, son intéressante plaquette.

M. G—r.

Emanuel Ring. — *Israels Rechtsleben im Lichte der neuentdeckden assyrischen und hethitischen Gesetzesurkunden...*, Stockholm. Victor Pettersons Bokindustri, 1926.

L'auteur de cet ouvrage a publié, en 1922, une étude en suédois sous le titre *Israels sociala lagstiftning*. Dans ce travail il s'était déjà efforcé de montrer l'influence que la législation des peuples voisins, surtout des Babyloniens, avait exercée sur les lois d'Israël. Or, depuis 1922, beaucoup de textes nouveaux, en particulier assyriens et hittites ont été publiés et traduits. Ces textes contiennent bon nombre de dispositions législatives qui présentent des rapports plus ou moins étroits avec les lois israélites. C'est ce qui a engagé l'auteur à reprendre ses recherches et à les compléter. Inutile de dire que cette publication rendra de grands services et aux historiens du droit et à ceux des religions, parce qu'elle montre la grande influence que les idées religieuses ont exercée sur la législation des peuples qui font l'objet de cette étude admirablement documentée.

M. G—r.

Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von *Hans Lietzmann*. J. C. B. Motu (Paul Siebeck). Tübingen. Abteilung 21 : *Die Religion des Judentums* im spät-hellenistischen Zeitalter. Verfasst von D. *Wilhelm Bousset*. In dritter, verbesserter Auflage herausgegeben von D. Dr. *Hugo Gressmann*, 1926, XI-576 p. M. 15, rel. 16,50.

La valeur du livre de Bousset consiste, avant tout, comme le dit avec raison M. Hugo Gressmann, dans le fait que l'auteur s'est efforcé de réunir aussi complètement que possible tous les matériaux qui ont trait à la religion juive à l'époque hellénistique et d'avoir complété le « Schürer » qui est toujours indispensable aux travailleurs, et peut-être encore plus parce qu'il a su distinguer, avec un sens critique, les différentes idées et les courants de la vie pieuse du judaïsme hellénistique de basse époque. Le classement des détails et la construction de tout l'édifice sont si parfaits, parce que le nouveau degré

Digitized by Google

de l'évolution de la religion israélitico-juive se distingue de l'ancien d'une manière éclatante. M. G. a considéré comme son devoir principal d'ajouter, à l'ancien stock du livre, la littérature moderne et d'en donner les résultats essentiels. Il va sans dire que, sous ce rapport, [des lacunes sont inévitables. Ainsi, je vois que l'auteur ne connaît pas mes éditions du Targum des Fragments et du Pseudo-Jonathan.

M. G—r.

Entwicklungsstufen der jüdischen Religion. Mit Beiträgen von Leo Beek. Juda Bergmann. Ismar Elbogen. Hugo Gressmann. Julius Guttmann. Michael Guttmann. 1927. Alfred Töpelmann. Giessen. M. 3,20 rel., 4,50.

Ce sont des conférences faites à l'*Institutum judaicum* de l'Université de Berlin qui forment le contenu de cette publication. *Hugo Gressmann* donne, en grandes lignes, une histoire de la religion israélite jusqu'à l'Exil. *Elbogen* démontre la force de la « religion livresque » d'Esra. *Bergmann* rend hommage à l'unité du judaïsme rabbinique au temps hellénistique. *M. Guttmann* s'occupe du problème de la tradition orale à l'époque talmudique et cherche à démontrer que cette tradition était assurée par toute une caste de savants qui connaissaient par cœur les traités de la Misnah etc., ils étaient, pour ainsi dire, des *livres vivants*. *J. Guttmann* traite de la synthèse du judaïsme et de l'Aristotélisme chez Maïmonide. *Baeck* montre l'évolution du caractère éthique et anthropologique de la Cabbale. Toutes ces conférences peuvent être lues avec profit par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du judaïsme.

M. G—r.

Eduard LAMPARTIR. — *Das Judentum in sciner kultur-und religionsgeschichkichen Erscheinung.* VIII + 340 p. in-8°, 1928. Léopold Klotz. Gotha. — M. 8.

L'auteur veut montrer ce que le judaïsme a fait pour l'humanité dans le domaine de la civilisation et de la religion. Il n'a pas la prétention d'avoir fait des découvertes nouvelles ou d'avoir suivi une méthode personnelle dans ses recherches ; il s'est contenté d'établir son travail sur des faits positifs et admis comme tels par les savants modernes. Le vrai but du livre est de servir la vérité et la justice. Il y est d'abord question de la théorie des races, puis de l'origine du judaïsme et de sa situation actuelle, de l'évolution culturelle du judaïsme, de la religion d'Israël, des rapports entre le christianisme et le judaïsme et, enfin, de l'origine et de l'importance du Talmud.

M. G—r.

Digitized by Google

Lynn THORNDIKE. — *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era.* — Londres, Macmillan, 2 volumes 8° de XL-835 et VI-1636.

Ce livre magistral n'a pas été signalé ici à l'heure de sa parution. Cette notice n'est donc qu'une fiche de classement. Aussi bien l'ouvrage de M. Thorndike a déjà « fait son chemin ». Cette encyclopédie de nos connaissances sur les sciences de la nature, de l'âge de Pline l'Ancien à la fin du XIIIe siècle et aux « averroïstes » italiens a déjà pris figure et rang de livre classique. Nous ne saurions énumérer ici le nombre ni dire assez l'importance des notices consacrées aux savants de cette période où se sont codifiées et transmises tant de notions plus ou moins systématisées. C'est justement de ne les avoir pas systématisées de sa propre autorité, de les avoir rapportées sous chaque nom d'auteur ou de transmetteur responsable, dans leur état « historique », que l'œuvre de M. Thorndike est tout entière précieuse comme un bilan unique à ce jour. La défiance à l'égard du système est patente surtout dans les parties de ce livre qui concernent les traditions apocryphes, la gnose hermétique, orphique, zoroustienne (v. surtout t. I, ch. X ; t. 2, ch. XIII, XV, XVI). La prudence de M. Thorndike décevra sans doute un certain nombre d'occultistes pressés. Elle s'affirme aussi heureusement lorsqu'aux XII-XIIIe siècles l'auteur se trouve en présence des relations qui se sont établies entre les sciences de la nature et les spéculations de l'Ecole. Ici les théologiens sont minutieusement interrogés par M. Th., un à un en temps que *scientist* ; les allusions qu'ils font à la magie, les descriptions qu'ils donnent des *marvelous virtues in nature*, leur attitude vis-à-vis de l'astrologie sont relevées avec une précision qui fait songer à la constitution d'un dossier par quelque juge scrupuleux commis par le tribunal de l'histoire. Les documents imprimés sont utilisés d'une façon qui semble bien — tout au moins pour la date de parution (1923) — devoir être tenue pour exhaustive (et depuis 1923 il n'est guère d'ouvrage ni d'article qui n'ait utilisé le livre de M. Thorndike). Quant à la documentation manuscrite, elle est en grande partie originale et les *indices* du t. I, pp. 831-835 et du t. II, pp. 1027-1036 donnent une idée impressionnante de sa richesse.

P. A.

C. CLEMEN. — *Fontes historiae religionis Germanicae.* Berlin, De Gruyter et Cie, 1928, 8° de 112 pages.

M. K. Clemen complète son excellente *Religionsgeschichte Europas* par une collection de textes publiés sous le titre de *Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collecti.* Le troisième fas-

Digitized by Google

cicule groupe les documents sur la religion des Germains que fournissent les historiens latins — quelques grecs aussi : Plutarque, Appien, Clément d'Alexandrie, Dion Cassius, Proscope, Agathias, les Pères d'Occident, les législations barbares, les Conciles, les livres pénitentiaux, les capitulaires, les chroniqueurs... De César au Grammairien Saxon — M. C. Clemen ne poursuivra-t-il pas plus loin ce dépouillement ? — la récolte est considérable. Il n'est pas besoin de dire qu'elle est parfaitement triée et que ce recueil paraît provisoirement complet. Peut-être cependant se fût-il utilement augmenté des pièces du procès du Saxon Aldebert (en 745, publié par Jaffe, dans les *Monumenta Moguntina*) qui contiennent, mêlées à des traditions gnostiques, des survivances germaniques indéniables.

P. A.

Kevork Aslan. — *Etudes historiques sur le peuple arménien.* — Nouvelle édition illustrée par les soins de Frédéric Macler. — Paris, Geuthner, 1928. Un volume 8° carré de 339 pages et 16 planches.

Cette nouvelle édition du livre attachant et clair de M. Kevork Aslan est dûe aux soins de M. Frédéric Macler, dont les lecteurs de cette Revue connaissent depuis longtemps la science profonde des choses arméniennes et les initiatives toujours heureuses pour faire connaître au public français les fastes et les deuils de ce vaillant petit peuple que la diplomatie, même la plus actuelle, abandonne à ses lugubres destinées. M. K. A. étudie et s'efforce tout au moins de démêler les origines confuses du groupe éthnique arménien, retrace l'histoire de la royauté arménienne jusqu'au premier partage du pays au ve siècle, puis sous les Byzantins, les Sassanides et les Arabes, la vie des principautés nationales au temps des Bagratides et des Arzerounis, leur chute et la dispersion du peuple arménien en 1050. Les questions religieuses ont dans ce récit une importance toute naturelle ; s'il est un fait d'évidence historique, c'est bien la force de cohésion, le principe de durée et d'énergie que l'Eglise arménienne a toujours représenté activement pour son peuple ; M. Macler a maintes fois montré que l'Arménie ne se comprend guère sans sa tradition religieuse. Les chapitres sur le paganisme arménien et l'évangélisation du pays (ch. III, 3 ; ch. IV, 1 et 4), sur la lutte contre les persécutions religieuses de la Perse (ch. V, 1), sur le rôle politique du Patriarcat (ch. V, 4) etc. en sont la démonstration pour une période où l'unité nationale et ethnique courait moins de périls qu'après la dispersion. M. Macler a enrichi cette réédition d'une excellente documentation graphique, reproduction d'évangéliaires, de monuments religieux, de broderies, etc., qui nous donnent une idée de cet art déjà très individualisé au moment où s'arrête cette histoire et qui,

Digitized by Google

lui aussi, a été un élément de perpétuité pour une race bien décidée à résister à toute diaspora morale.

P. A.

JOACHIM DE FLORE. — *L'Evangile Eternel.* Première traduction française précédée d'une biographie par Emmanuel Aergerter. I. Vie de Joachim de Flore. II. L'Evangile éternel. — Paris, Editions Rieder, 1928. 2 volumes pet. 8° de 245 et 174 pages.

Les études de Denifle, de Tocco, de Fournier ont fait connaître aux spécialistes, et la séduisante *Italie mystique* de Gebhart a fait connaître à un public plus étendu la figure de l'abbé calabrais Joachim, *di spirito profetico dotato.* M. Aegerter nous donne en deux volumes de la collection *Textes du Christianisme* une vie de Joachim de Flore et une traduction des passages essentiels de son œuvre touffue. De sa vie l'on sait peu de chose, et M. Aegerter a dû çà et là procéder par reconstitution intuitive ou, tout au moins, suppléer à l'absence trop évidente de faits positifs par des évocations de milieu historique et des conjectures psychologiques qui cependant n'entraînent jamais sa narration dans le domaine dangereux de la « vie romancée ». L'image du « prophète » du troisième âge n'est nullement altérée du fait que l'auteur de ce livre présente les choses dans une lumière savante, suggère des tableaux de croisade ou de bataille à la rude couleur, des fresques de primitifs aux tons transparents. M. A. a bien compris que Joachim n'était à aucun degré un mystique, ni un visionnaire. C'est un clerc, un « explanator scripturarum » et les quelques pages harmonieuses que Gebhart avait réussi à extraire du *Psalterion* ou de la *Concordance* ne sauraient faire illusion longtemps lorsqu'on lit dans le texte original ou même dans la traduction élégante et précise de M. Aegerter ces calculs puérils et compliqués, ces similitudes forcées, cet appareil de l'exégèse symbolique si différent de la vision chaotique, mais puissante d'une Hildegarde de Bingen ou des grandes moniales de Hefta. C'est, en dépit de l'autorité d'A. Sabatier, faire un honneur encore trop grand à Joachim que de lui attribuer une « philosophie de l'histoire » même rudimentaire; ou alors il faut faire un honneur égal à une bonne part des commentateurs antérieurs de l'Apocalypse, en partant de Victorien de Petau et du donatiste Ticonius. Même procédé récapitulatif, mêmes tendances polémiques. Seule la division triévale est une innovation chez Joachim de Flore, et encore n'est-elle neuve qu'en apparence, puisqu'on en trouve déjà des traces au VIIIe siècle chez l'anti-adoptien Migetius. L'amauricianisme, bien indépendant du Joachimisme, en présentait d'ailleurs dès le début du XIIIe siècle une forme très élaborée et d'origine visiblement populaire.

P. A.

Digitized by Google

ROBERT GUIETTE. — *La légende de la Sacristine*, Paris, E. Champion, 1927. Un volume 8° raisin de 553 pages.

On connaît la légende de la *Sacristine*, de cette « Sœur Béatrice » dont la Vierge prend la place au cloître cependant qu'elle erre dans le péché. Cette histoire miraculeuse dont on trouve la première forme chez Césaire de Heisterbach a gagné la grande notoriété littéraire — du moins en France : Nodier l'a révélée aux romantiques et l'âge du symbolisme l'a rapprise dans un petit drame, non le meilleur, de Maeterlinck. M. Guiette a relevé, analysé, comparé deux cent une versions, adaptations, transformations (l'opéra-comique et le cinéma eux-mêmes en ont connu) de ce touchant *exemplum*, du XIIIe s. à l'année 1927, dans toutes les langues européennes. La seconde partie de ce livre très remarquable propose quelques explications des origines d'un conte si répandu : origine historique, iconographique, mythologique, utilitariste (parénétique) ou bien encore tout uniment littéraire. Pas plus que sur son étiologie, il n'est possible selon M. Guiette d'apporter de précisions quant à la localisation, à l'individualisation, à la temporation de cette légende. Du moins cette série de recherches, conduites avec une critique prudente et une érudition qu'on ne saurait trop admirer, aboutira-t-elle à nous fournir sur la littérature mariale et sur la fortune littéraire des *exempla* un ouvrage fondamental, qui servira comme d'illustration au précieux répertoire de l'abbé Welter.

P. A.

ANDRÉ GEORGE. — *L'Oratoire*, Paris, B. Grasset, 1928. Un volume in-12 de 239 pages de la Collection « Les grands ordres monastiques ».

« On peut dire de l'Oratoire comme de certains chefs-d'œuvre, qu'il est à la fois glorieux et mal connu », M. A. George en a fait la très juste remarque au seuil de son livre. Livre d'admiration, de gratitude pour cette congrégation qui marqua d'une si forte empreinte la vie religieuse et les disciplines intellectuelles de la France pendant trois siècles — et n'a sans doute pas fini son œuvre. « Audacieuse et disciplinée », ce sont les deux épithètes que M. A. George emprunte à Barrès (*La Colline inspirée*) pour les appliquer à l'Oratoire. Nous eussions peut-être souhaité que M. A. G. passât moins discrètement sur les « audaces » de l'Oratoire. Richard Simon n'y est point un isolé et les études orientales ne sont pas mortes à Juilly sous les coups de férule de Bossuet. « La reconnaissance intellectuelle doit être un de nos premiers devoirs » a dit excellemment M. l'abbé Brémond dont M. A. George a si grand'raison de suivre l'inspiration : que cette reconnaissance soit donc étendue à

Digitized by Google

certains « francs-tireurs » qui sont une des gloires de la tradition critique française. Cette réserve faite, le livre de M. A. George est à louer de la façon la plus vive. Avec l'ouvrage magistral des abbés Ponnelle et Bordet (nous en parlerons bientôt) et celui qui nous est promis du R. P. Rabeau, tous deux sur Saint Philippe Neri, ces quelque 250 pages, élégantes sans affeterie, précises sans pédantisme, donnent au public français une idée claire de l'œuvre et de l'esprit oratoriens, de ce que le XVIIe et le XVIIIe s. ont dû (si comprimée qu'elle fût souvent entre les branches de cet étau : Jésuites et Jansénistes) à la spiritualité bérulienne, à la discipline et à la pédagogie instituées par Condren.

P. A.

JOANNY BRICAUD. — *Les illuminés d'Avignon*. Etude sur Dom Pernety et son groupe. Paris, E. Nourry, 192 f. Un volume in-8° de 114 pages.

L'histoire des études religieuses a gardé de Dom Pernety, ferme tenant de l'exégèse allégorisante à la fin du XVIIIe siècle, un souvenir quelque peu ironique : il n'en reste pas moins que la masse et la précision de ses connaissances font de l'auteur des *Fables égyptiennes* et du *Dictionnaire mytho-hermétique* un savant d'une qualité sensiblement plus relevée que les évhéméristes de l'école de Banier. Considération qui double l'intérêt que nous mettons à lire le curieux livre de M. Joanny Bricaud. Dom Pernety traducteur de Swedenborg, fondateur — avec des collaborateurs comme Grabianka et Brumore dont la personnalité efface parfois la sienne — d'un étrange groupe qui n'a de franc-maçon que le nom et quelques formules extérieures, est très caractéristique de cet illuminisme du XVIIIe siècle finissant, où se mêlait à des traces de mystique boehmiste ou swedenborgienne un curieux sentimentalisme à la Rousseau (voir sa polémique avec De Pauw à propos des Américains. Sa conception de « l'homme de la nature » subsistant à l'état pur dans le Nouveau Monde est en régression sensible sur l'Américain de Lafitau). De l'histoire de la secte fondée par Pernety, dans sa période berlinoise et dans sa suite et sa fin à Avignon, M. J. B. nous donne un récit très clair, sans nulle broderie littéraire, mais attachant d'un bout à l'autre et qui paraît établi sur une documentation inattaquable. Un seul point nous semble, à relire Grégoire (*Histoire des sectes*, éd. de 1828, t. II, pp. 194-199), rester encore insuffisamment élucidé après le travail de M. Bricaud : quelle place exacte tenait dans la théologie du groupe avignonnais le culte de la Vierge? Il y prenait, dit M. Bricaud, « une ampleur exagérée » (p. 83). Grégoire, qui a recueilli le témoignage de Gombaud témoin peut-être des rites pernétystes, affirme que les illuminés d'Avignon

Digitized by Google

déifiaient la Vierge, en faisaient une quatrième hypostase, tombaient dans l'hérésie mariothéiste des collyridiens. Trouvera-t-on de nouveaux documents pour contrôler l'assertion de l'évêque de Blois, bien désintéressé en la matière ?

P. A.

Les documents pontificaux sur la démocratie et la société moderne, publiés avec une introduction et des notes par Georges Michon. Paris, édition Rieder, un vol. pet. in-8° de 282 pages.

Sans encourir le reproche de sacrifier à une actualité bruyante, on peut constater que les documents — quelques-uns tout au moins — émanés de la chancellerie pontificale ont tendance à prendre dans les préoccupations du public, éclairé ou non, une place beaucoup plus vaste que naguère. Ce livre de la collection « Les textes du Christianisme » est destiné à réagir contre une connaissance trop approximative, une interpolation dénuée de critique de ces documents d'une exégèse parfois un peu ardue. Les voici donc sous nos yeux, dans une traduction sincère, discrètement commentés, éclaircis ; ils vont de l'allocution prononcée par Pie VI dans le consistoire secret du 29 mars 1790 à l'Encyclique de Pie XI instituant, le 11 décembre 1925, la Fête de la Royauté du Christ. Il est à souhaiter que ce *Corpus* soit tenu à jour. L'actif directeur de cette collection ne peut manquer de donner satisfaction à un vœu que les circonstances rendent pressant.

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

Le Ve Congrès international d'Histoire des Religions à Lund en 1929. — La tradition des Congrès internationaux d'Histoire des Religions avait été interrompue par la guerre. Le Congrès tenu à la Sorbonne en 1923 était dû à l'initiative de la Société Ernest Renan en l'honneur du centenaire de ce maître et devait donc être considéré comme hors série. Le Ve Congrès se tiendra à Lund en 1929 et le comité local d'organisation nous fait parvenir la circulaire suivante :

« Après le Congrès des sciences religieuses tenu à Stockholm en 1897, la série des Congrès internationaux d'Histoire des Religions fut ouverte par le Congrès de Paris de 1900, et continuée par les Congrès de Bâle, en 1904, d'Oxford, en 1908, de Leyde, en 1912. Comme dans l'intérêt de la science et de la collaboration internationale, elle doit maintenant être reprise, le Comité international se fait un plaisir d'annoncer le projet de tenir le prochain Congrès à Lund (Suède). Les membres du Comité international et ceux des comités suédois formés d'accord avec eux pour l'organisation du Congrès, ont l'honneur d'inviter, par le présent avis, tous les intéressés à y prendre part.

Lors du dernier Congrès, les membres du Comité international des Congrès d'Histoire des Religions étaient :

M. P. Alphandéry, Paris. — M. A. Bertholet, Göttingen (Secrétaire général du Comité). — MM. Bloomfield, Baltimore. — M. P. D. Chantepie de la Saussaye, Leyde. — M. J. E. Carpentier, Oxford. — M. B. D. Eerdmans, Leyde. — M. Fr. von Duhn, Heidelberg. — M. Goblet d'Alviella, Bruxelles. — MM. de Groot, Berlin. — M. Ignaz Goldzieher, Budapest. — M. De Gubernatis, Rome. — MM. Jastrow, Philadelphia. — M. F. Loofs, Halle. — M. E. Naville, Genève. — M. von Orelli, Bâle. — M. Nathan Söderblom, Upsal. — M. J. Toutain, Paris.

Le Prof. Carpentier et le Prof. Loofs, aujourd'hui disparus avaient, avant leur décès, adhéré, de même que tous les membres encore vivants du Comité, à l'idée d'un Congrès international d'Histoire des Religions à Lund, en 1929.

Digitized by Google

Le Congrès aura lieu les 27, 28, 29 (éventuellement 30) août 1929 dans les locaux de l'Université.

Tous exposés et discussions d'ordre confessionnel sont exclus. On tiendra des réunions plénières ; cependant, d'une manière générale, le travail sera réparti par sections, dont le nombre et les attributions seront fixés ultérieurement.

Pour donner des formes plus précises à l'organisation du travail du Congrès, le Comité d'organisation, d'accord avec le Comité international, propose tout particulièrement la discussion de deux problèmes qui apparaissent à divers égards importants et actuels ; le problème de la notion d'âme dans la science des religions, et celui de l'ancienne religion nordique.

Toutes communications relatives aux exposés et aux sujets de discussion doivent être adressées au Secrétaire général du Comité d'organisation, M. Martin P. Nilsson, professeur à l'Université, Lund. Pour les avis de participation et les autres questions écrire au Secrétaire du Comité d'organisation, M. le Dr E. Briem, Lund.

Une seconde circulaire sur les détails d'organisation, les communications, le logement, les excursions, etc., sera envoyée au printemps 1929. »

Cette circulaire est signée pour le Comité international par MM. Alfred Bertholet, Secrétaire général et Nathan Söderblom, membre du Comité pour la Scandinavie. »

Nos lecteurs n'ignorent pas l'attachement très ancien qui existe entre la Revue et l'œuvre des Congrès d'Histoire des Religions : nous avons donc à peine besoin de dire le vif succès que nous souhaitons à ce Ve Congrès. Nous espérons que la délégation française y sera nombreuse et active.

PUBLICATIONS RÉCENTES

— La *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain, dont nous mettons si souvent à contribution la précieuse information bibliographique, nous fournit encore, dans son numéro de Janvier 1928, une intéressante notice sur une publication dont les mérites ne semblent pas avoir été jusqu'à maintenant signalés en France. Ce sont trois volumes que vient de publier M. Otto Karrer sous le titre général de *Textgeschichte der Mystik* (Munich, J. Müller, 1926, 3 vol. in-8°, 452, 532 et 396 p.). Le premier volume : *Der mystischer Strom, von Paulus bis Thomas von Aquin*, traite de la mystique du christianisme primitif (Paul, Jean, Ignace d'Antioche, la Didaché, Irénée, Clément d'Alexandrie, Perpétue, Ordonnance ecclésiastique d'Hippolyte, la Sybille chrétienne, les Odes de Salomon), la mystique des anciens ermites et moines (Ephrem, Basile, Jérôme, Cassien, Isaac de Ninive,

Digitized by Google

Jean Climmaque, Macaire), celle de l'époque bénédictine (Benoît, Grégoire, Columban, Raban, Anselme, Bernard), la mystique philosophique de l'âge patristique (Synésius de Cyrène, Grégoire de Nysse, le Pseudo-Denys l'Aréopagite, Augustin, Boèce) et de la haute scolastique (Hugues de Saint Victor, Bonaventure, Thomas d'Aquin) pour se clore par quelques hymnes latins (*Vexilla regis, Veni sancte Spiritus, Adoro te*, hymne du B. Herman Joseph au cœur de Jésus, Nachtigallenlie etc.) — Dans le deuxième volume : *Die Grosse Glut, die Mystik im Mittelalter*, on voit défiler les grands représentants de la mystique médiévale, en même temps que quelques autres, moins connus, qui constituent comme une seconde floraison, mais sont par la pensée en union avec les premiers. Ce sont, pour l'Italie, S. François d'Assise et son disciple frère Gilles, Jacopone, Angèle de Foligno, Catherine de Sienne, Brigitte, Catherine de Gênes, Laurent Justinien, Marie Mad. de Pazzi ; pour l'Allemagne, Hildegarde, Gertrude, M. Ebner et les deux Mechtildes, Eckhart, Tauler, Suso et Ruysbroeck, Fr. von Spee et Angelus Silesius, Rudolphe de Saxe, Thomas a Kempis, Denys le Chartreux, Gerson, le « Francfortais », Jean von Kastl, Nicolas de Cuse ; pour l'Angleterre, Richard Rolle, Walter Hilton, Julienne de Norwich, l'auteur inconnu de *Phe Cloud of Muknowing*. — La plus grande partie du troisième volume : *Gott in uns, die Mystik der Neuzeit*, est prise par la mystique espagnole et française, Ignace de Loyola, Louis de Grenade, Pierre d'Alcantara, Ste Thérèse, Jean de la Croix, Lope de Vega, Jose de Valdivieso, François Xavier, Lallemant, François de Sales, Bérulle, Pascal, Mte Marie Alacoque, Bossuet, Fènelon. La fin est consacrée aux visionnaires, penseurs doués de grâces spéciales et poètes du siècle dernier : Sailer, Möhler, Rosmini, Gratry, Newman, A. C. Emmerich, Galgani, L. Christine, Annette Droste, Manzoni, Lamartine, Verlaine, R. J. Sorge.

« Le choix fait par M. K. est, en général, très heureux ; plusieurs lecteurs trouveront cependant que l'on accorde, surtout à la fin, une part trop large à la poèsie, dans laquelle l'expérience mystique et le sentiment esthétique se confondent aisément. Les traits caractéristiques de chacun des mystiques, comme les différentes espèces de mystique (rationnelle, affective, visionnaire, extatique) et le cours de l'évolution de leur expression psychologique, sont bien mis en relief. Les indications de sources et la bibliographie sont de valeur ; la présentation artistique satisfait le goût esthétique. Le prix de 6, 80 M. par volume est cependant très modéré. Certaines des notes d'introduction, consacrées à chaque auteur, répondent moins bien à la nature de l'ouvrage... » L'auteur de la notice que nous reproduisons ici fait en effet quelques réserves touchant le style — et l'esprit — de certaines de ces notices.

Digitized by Google

— La Revue *Bilychnis* donne (janvier 1928, pp. 77-78) d'après l'*Osservatore Romano* le compte-rendu d'une conférence faite à l'Institut biblique pontifical par le prof. D. Leone Tondelli sur le mandéisme. En voici les idées générales, surtout les tendances, d'après *Bilychnis*. M. Tondelli a commencé par exposer l'état des publications d'écrits mandéens dans le texte original depuis dix ans et dans la version allemande qui ne date que de 1525. L'orateur a rappelé la discussion que souleva cette publication, notamment sur ce qu'elle apportait de nouveau touchant la prédication et la physionomie de Jean-Baptiste, les théories soutenues par Lidzbarski et surtout par Reitzsenstein au sujet des rapports entre la mystique et la théologie mandéennes et la mystique du quatrième Evangile, et enfin l'importance de ces documents pour le problème des origines du manichéisme et du justicisme.

Pour M. Tondelli, il n'y a eu aucun rapport entre le Baptiste et les mandéens. Le Ginza ne fait pas mention de Jean et ce n'est que dans les textes mandéens datés du VIIIe s. au plus tôt et pour aider la polémique antichrétienne qu'on a utilisé la figure du Baptiste. Le problème des rapports entre le mandéisme et le IVe Evangile semble plus délicat et le conférencier a fait ressortir les rapprochements qu'on peut faire entre le prologue de l'Evangile johannique et la conception de la vie et de la Lumière dans le Ginza. Mais il faut prendre garde de ne pas considérer, comme le fait Bultmann, la littérature mandéenne comme un bloc, sans datation discernable entre ses éléments. Brandt avait déjà situé au IIIe siècle après J.-C. l'apparition de la doctrine mandéenne du Roi de la lumière, doctrine fortement influencée par le parsisme. M. Tondelli date d'une époque encore postérieure la doctrine de la *Prima Vita* en tant que divinité première ; elle serait donc apparue très sensiblement après la composition du quatrième Evangile.

Reste la question de l'influence du mandéisme sur les origines manichéennes et gnostiques : M. Tondelli en a fait une étude approfondie d'où, selon lui, il résulte que le Manichéisme doit au mandéisme, non pas son principe même, mais certaines idées éparses et une grande part de sa terminologie religieuse. Quant aux sources de la Gnose, que l'on veut actuellement découvrir non plus en Egypte, mais dans le monde mandéen et iranien, il faut, d'après M. Tondelli, les reconnaître dans un mandéisme primitif, très teinté de couleurs cormogoniques, antérieur au développement théologique de la secte. Les Mandéens ont apporté le sentiment poétique qui a marqué le mysticisme gnostique des trois premiers siècles chrétiens et le mandéisme explique par là, psychologiquement, le succès du gnosticisme, l'apparition et le caractère d'œuvres comme les Odes de Salomon, les Psaumes de Valentin, les hymnes de Bardesane et des *Acta Thomae*, les poèmes du Ginza et du Colasta. Toutes œuvres liées par une incontestable parenté de doctrine et de sentiments.

Digitized by Google

— M. Ferdinand Lot a publié dans le numéro octobre 1927 de *Romania* (pp. 449-473) un article dont l'importance pour l'histoire religieuse du Moyen âge nous apparaît comme très grande : On sait que dans cette histoire les théories fameuses de M. Bédier avait fait entrer la composition des chansons de geste et que depuis quelque vingt ans cette place ne leur était guère contestée. En ce qui concerne notamment les vingt-quatre « chansons » du cycle de Guillaume d'Orange, il semblait définitivement admis que pas une de ces chansons n'aurait existé si le pélerinage de Saint Jacques de Compostelle n'avait mené les jongleurs qui accompagnaient les pélerins en des sanctuaires, Brioude, Saint-Gilles, Gellone, Arles, Narbonne, etc. où ils ont puisé les quelques éléments historiques qui donnent un faux air de réalité aux romans de la geste de Guillaume de Gellone. Les moines, notamment ceux de Gellone, étaient donc selon M. Bedier les inspirateurs des romans en vers du cycle de Guillaume d'Orange. L'article de M. Ferdinand Lot fait une large brèche dans cette doctrine. Tout en reconnaissant que M. Bédier a mis en valeur de la plus utile façon l'importance des sanctuaires et des routes qui y conduisent pour l'explication de certains détails de la formation épique, l'éminent médiéviste estime que « pélerins et jongleurs ont largement payé de retour les religieux qui leur donnaient l'hospitalité » et que « c'est à eux que les moines de Gellone ont dû la connaissance des exploits de Guillaume dans le siècle ». Certaines créations épiques ont pu être développées ou fixées par l'action monastique, mais « ces exemples sont d'une époque relativement récente, le XIIe siècle. Les chansons de geste qui doivent quelque chose aux sanctuaires sont, ou des remaniements, ou des inventions romanesques, pures et simples. Les vieilles légendes épiques ne sont pas nées dans le cloître. Elles y ont trouvé parfois un asile, ou même une prison, mais après avoir erré longtemps par monts et par vaux. Battant l'estrade, les plus anciennes chansons ne parlent jamais de sanctuaire ou de pélerinage ». Et M. F. Lot dépose ces importantes conclusions : « J'admets que toutes les chansons de geste de Guillaume s'expliquent par la *Voie Regordane*, par Gellone, etc. sauf une, la plus ancienne, l'ancêtre, la *Chanson de Guillaume*. J'admets que toutes les chansons qui placent l'action en Espagne connaissent — et admirablement — la voie qui mène à Compostelle, sauf une, la plus ancienne, la *Chanson de Roland*, qui ne sait rien du chemin de Saint Jacques. Et si ces réserves sont justifiées, elles suffisent pour remettre en question le problème de l'origine des épopées françaises » (*op. cit.*, p. 473).

— La *Revue d'Histoire de la Philosophie* donne, dans son numéro de janvier-mars 1928, le début d'une importante étude de notre collaborateur M. Bernard Landry sur Pierre Auriol, sa doctrine et

Digitized by Google

son rôle. Pierre Auriol, dont l'activité se place au début du XIVe siècle a été surnommé le *Doctor facundus*. « La doctrine, assez ingénieuse, présente un intérêt propre ; elle mérite donc d'être étudiée. Mais Pierre Auriol attire à un autre titre l'attention des philosophes. L'un des problèmes les plus passionnants de l'histoire de la pensée médiévale, c'est de découvrir la courbe qu'a décrite l'augustinisme depuis S. Bonaventure jusqu'à Guillaume d'Ockam. A moins d'un siècle d'intervalle, les deux principaux représentants de l'école ont conçu, pour défendre leurs thèses fondamentales, des systèmes de formes très diverses et d'inspirations complètement opposées. Sous quelles préoccupations ont-ils agi ? Quelle route a suivie l'école pour passer de l'un à l'autre ? La réponse à ces questions ne peut nous être fournie que par les penseurs intermédiaires. Pierre Auriol est l'un de ces derniers, et non des moindres. La connaissance de sa philosophie aidera peut-être à résoudre — je ne dis pas résoudra — le problème ». Cette recherche, menée par M. Landry avec une érudition lucide et rigoureuse, promet d'être d'un profit considérable.

P. A.

L'imprimeur-gérant : Julien GAMON.

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, Rue Bonaparte, PARIS, VIe

VIENNENT DE PARAITRE :

ALEXANDER HAGGERTY KRAPPE

ÉTUDES DE MYTHOLOGIE
ET DE
FOLKLORE GERMANIQUES

Dans douze chapitres consécutifs, l'auteur, actuellement attaché à une des grandes universités américaines et dont les études, écrites en cinq langues différentes, ont paru dans les principales revues philosophiques et critiques des deux continents, s'efforce de résoudre plusieurs des problèmes de la mythologie germanique et des littératures épiques allemande et noroise.

Tout en joignant à la méthode dite comparative, celle de MM. Salomon Reinach, J. G. Frazer, Rendel Harris et Emmanuel Cosquin, l'examen philologique et critique le plus rigoureux, il a réussi à produire un volume qui, loin de s'adresser aux seuls spécialistes, s'assurera d'un accueil des plus bienveillantts de la part de tous ceux qui s'intéressent à la genèse de la culture médiévale.

Un volume (14 × 25 cm.) VIII-191 pages, illustrations dans le texte..... **40** fr.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ECOLE DES HAUTES ÉTUDES
Publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique

SCIENCES RELIGIEUSES (Quarante-cinquième volume)

LA RELIGION DES TUPINAMBA
et ses rapports avec celle des autres tribus TUPI GUARANI

par **A. MÉTRAUX**

Table des Matières. — Introduction. — Les créateurs et civilisateurs. — Les jumeaux mythiques. — Mythes cosmiques et de création. — Tupan, le démon du Tonnerre. — Les genies de la brousse. — Les esprits. — Le magicien. — Traitement des maladies. — Rites observés lors de la naissance, de la puberté et du mariage. — Ceremonies funeraires et croyances en l'Au dela. — L'anthropophagie rituelle des Tupinamba. — Pratiques magiques et croyances diverses. — La salutation larmoyante. — Fêtes et danses. — Les fêtes de boisson. — Le mythe de la « Terre-sans-mal » et les croyances en un monde meilleur des Indiens de l'Amerique du Sud. — Appendices. — Mythes des Tupinamba. — Index bibliographique.

Un volume 17 × 26 cm., 258 pages, 8 planches hors-texte . **40** fr.

G.-M. DE LA GARENNE

LE PROBLÈME DES « FRÈRES DU SEIGNEUR »

Τὴν γὰρ κατὰ νόμον γένεσιν ἐπιστομώτερον οὐκ ἦν ἐξειπεῖν.
Il n'est pas possible d'exprimer plus clairement la descendance légale.
Julius Africanus, *Lettre à Aristide.*

Table des Matières : Avant-propos. — I. Les proches parents de Jésus d'après les textes évangéliques. — II. Les « Frères du Seigneur » et le Catalogue des Apôtres. — III. Jacques, frère du Seigneur, d'après le livre des Actes et les Epitres pauliniennes — IV. Jacques d'après Josèphe. — V. Jacques dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe. — VI. Ce que nous savons de Jacques, frère du Seigneur. — VII. Simon. — VIII. Jude. — IX. José. — X. Cléopas. — XI. Les pèlerins d'Emmaüs. — XII. Jean XIX, 25. — XIII. Les « parents fraternels » du Seigneur. — XIV. Halphée. — XV. Josephe. — XVI. La filiation divine. Premières étapes. — XVII. La naissance miraculeuse et les généalogies. — XVIII. « Τὸν πρωτότοκον ». — XIX. Le Levirat. — XX. « Ὡς ἐνομίζετο ». — Conclusion.

Un volume 12 × 19 cm., 148 pages..... **15** fr.

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS, VIe

VIENNENT DE PARAITRE

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
Publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique

SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES
Quarante-quatrième volume

ORIGÈNE

SA VIE, SON ŒUVRE, SA PENSÉE

VOLUME TROISIÈME

LA DOCTRINE

par EUGÈNE DE FAYE

L'exposé des doctrines d'Origène que contient ce volume repose presque exclusivement sur les écrits grecs qui nous restent de sa vaste production. L'auteur signale à l'attention du lecteur les nombreuses notes qui résument sa critique de cette version. Il est arrivé à la conclusion très nette que Rufin a gravement altéré la pensée d'Origène. Jérôme l'en accusait, et lui-même en laisse percer l'aveu dans toutes ses préfaces.

Un volume 17×26 cm., 307 pages. . . . . **50** fr.
Déjà parus : Tome I, SA BIOGRAPHIE ET SES ÉCRITS . . **30** fr.
Tome II, L'AMBIANCE PHILOSOPHIQUE . . **45** fr.

Salomon REINACH, membre de l'Institut.

CULTES, MYTHES et RELIGIONS

TOME DEUXIÈME

TROISIÈME ÉDITION, avec additions.

TABLE DES MATIÈRES : I. Introduction. — La marche de l'humanité. — II. Les interdictions alimentaires et la loi Mosaïque. — III. Réponse aux « archives Israélites » sur le même sujet. — IV. De l'origine et de l'essence des tabous. — V. Coup d'œil sur les livres tabous. — VI. Les cabires et Méliceste. — VII. Les théoxénies et le vol des Dioscures. — VIII. Zagreus, le serpent cornu. — IX. L'orphisme dans la IVe églogue de Virgile. — X. La mort d'Orphée. — XI. Une formule orphique. — XII. Le mot « Manes » dans un vers de Virgile. — XIII. Le héros de Sciros. — XIV. Un vers altéré de la Pharsale. — XV. Sisyphe aux enfers. — XVI. Le mariage avec la mer. — XVII. La morale du Mithraïsme. — XVIII. Oiseaux et svastikas. — XIX. Inventio ancorae. — XX. Télesphore. — XXI. Naissance de Ploutos. — XXII. Naissance d'Athéna. — XXIII. Apollon Opaon à Chypre. — XXIV. La déesse Aphoia à Egine. — XXV. — L'hécate de Ménestrate. — XXVI. Hermaphrodite. — XXVII. Le moulage des statues et le sérapis de Bryaxis. — XXVIII. La date de l'Apocalypse. — XXIX. Muse citharède. — XXX. Les mythes babyloniens. — XXXI. Le serpent et la femme. — XXXII. L'inquisition et les Juifs. — XXXIII. L'émancipation intérieure du judaïsme. — XXXIV. Le verset 17 du Psaume XII. — XXXV. — Le sabbat hébraïque.

Un volume 17 × 25 cm., XVIII-467 pages, 30 grav. dans le texte. . **60** fr.
Déjà parus : TOME I . . . . . **50** fr.
TOME III . . . . . **50** fr.
TOME IV . . . . . **50** fr.
TOME V . . . . . **50** fr.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie *La Haute-Loire*, boulevard Carnot, 23.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

JUL 31 1929

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

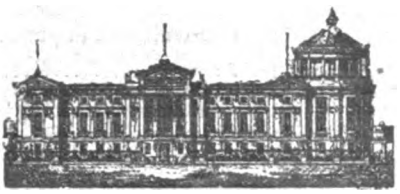
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

Pr. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT, R. KREGLINGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

TOME XCVII. N°s 2-3. — MARS-JUIN 1928



PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1928

Digitized by Google

SOMMAIRE

Paul Oltramare : **La Bhagavad-Gîtâ, partie intégrante du Mahâbhârata.**

A. Audin : **Les empreintes de Saint Pierre à Sainte Françoise de Rome.**

B. Landry : **Valeur sociale de l'aristotélisme latin.**

L. Barbedette : **La formation religieuse de Malebranche. Noviciat, études théologiques, sacerdoce.**

Erwin F. Meyer : **Henri III d'Angleterre et l'Église.**

Henri Seyrig : **Note sur un texte relatif aux Rosalies.**

S. Lambrino : **Correction à une loi sacrée de Milet.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° *J. B. Hurry.* Imhotep (*Ch. Boreux.*)

2° *J. A. Jaussen.* Coutumes palestiniennes. I. Naplouse et son district (*R. Dussaud.*)

3° *P. W. Schmidt.* Der Ursprung der Gottesidee (*M. Ginsburger.*)

4° *Joseph Felten.* Neutestamentliche Zeitgeschichte (*M. G.*)

5° *E. F. Gautier.* Les siècles obscurs du Maghreb (*Ed. Montet.*)

6° *H. J. Schonfield.* An old hebrew text of St Matthew's Gospel (*P.-L. Couchoud.*)

II. — *Notices bibliographiques.*

La Bible. — *W. Kolbe.* Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte. — *Burckhard von Bonin.* Die Götter Griechenlands. — *W. Weber.* Der Prophet und sein Gott. — *R. Wirtz.* Heilige Quellen im Moselgau. — *F. Nau.* Deux textes de Bar Hebraeus sur Mahomet et le Qoran. — Journal of the American Oriental Society. — Asiatica. — *O. Leroy.* La lévitation.

CHRONIQUE

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1927 :	Paris.....	**75** fr.
— — —	Départements.....	**75** fr.
— — —	Étranger.....	**85** fr.
Un numéro pris au Bureau.....		**22** fr.

Il reste quelques collections complètes de la Revue qui sont vendues 1,500 l'une.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, à la Librairie Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VI°).

AVIS IMPORTANT AUX ABONNÉS : Les demandes en duplicata des numéros non arrivés à destination ne pourront être admises que dans un délai maximum de 15 jours après réception du numéro suivant.

Digitized by Google

LA *BHAGAVAD-GÎTÂ*,

partie intégrante du Mahâbhârata.

Comme le *Livre de Job*, le *Prométhée* d'Eschyle, la quatrième Bucolique de Virgile, comme *Hamlet*, *Faust* et plusieurs autres trésors de la littérature, la Bhagavad-Gitâ est une œuvre multiple et féconde, dont l'interprétation demeurera aussi diverse que sont divers les esprits des interprètes et leurs besoins intellectuels. Plus que d'autres grandes œuvres du génie humain, elle a été, pendant une longue suite de générations, un foyer de vie religieuse et s'est, à ce titre, enrichie progressivement de ce que des millions d'âmes lui ont donné d'elles-mêmes. Aujourd'hui encore, elle occupe une place importante dans la pensée et dans la sensibilité d'innombrables croyants. Comment donc pourrait-elle est étudiée par tout le monde avec la sérénité de l'historien désintéressé ?

Mais les problèmes qui se posent à propos de la Bhagavad-Gitâ ne concernent pas tous le but et la signification de cet ouvrage. Sa date et sa composition ont fait l'objet de vifs débats. De telles questions sont d'ordre littéraire ; elles n'intéressent directement ni la valeur réelle de l'épisode, ni celle que la foi lui attribue. En en reprenant ici l'examen, nous avons pourtant l'espérance d'éclairer certains points litigieux de l'exégèse soit du poème dans son ensemble, soit, en particulier, d'un assez grand nombre de vers.

« La Bhagavad-Gitâ, partie intégrante du Mahâbhârata ». Entendons-nous d'abord sur le sens de ce titre. Je veux parler du

Digitized by Google

Mahâbhârata sanscritisé et brahmanisé, et non pas du poème hypothétique composé sans doute à l'origine en une langue populaire et mettant en œuvre des données qui n'avaient rien de sacerdotal et de scolastique. On peut être certain que, sous sa forme primitive, le *MBh.* n'avait pas à s'occuper des questions auxquelles le fameux épisode cherche à répondre. Quel qu'en ait été l'auteur — ou les auteurs —, et si exigeants que fussent les auditeurs, il suffisait aux uns et aux autres que l'histoire racontée fût intéressante et émouvante. Pourquoi auraient-ils été surpris d'un combat qui mettait aux prises de très proches parents ? Ne voyaient-ils pas des faits semblables se passer sous leurs yeux ? Le quintuple mariage de Draupadî n'était peut-être pas contraire à leurs coutumes et, s'il l'était, ne leur paraissait en tout cas pas plus choquant que tant d'histoires incestueuses dont leur mythologie était remplie. Mais quand les brahmanes s'emparèrent d'un sujet qui apparemment jouissait d'une faveur incomparable, et voulurent l'utiliser pour en faire un çâstra, ils furent obligés d'expliquer certaines données qui étaient en opposition directe avec ce qu'ils enseignaient en fait de devoirs sociaux et familiaux. On sait qu'ils s'y sont même essayés de plusieurs manières. La BhG. est là pour rendre plausible, et même louable, la conduite des Pândavas. Le grand poème ne donnait satisfaction aux exigences de la morale brahmanique que s'il contint, dès l'époque de sa refonte, la BhG. ou l'équivalent de la BhG. Ce n'est donc pas pour communiquer les plus hauts enseignements sur Dieu, sur l'âme et la destinée que l'épisode a été composé, mais pour justifier, à l'aide de ces enseignements, des actes qui, à vues humaines, devaient paraître répréhensibles aux élèves des brahmanes.

De ce que le MBh., dans la forme où il nous a été transmis, devait nécessairement expliquer la conduite des Pândavas, il ne suit pas que cette justification ait été faite, dès l'origine, sous la forme du poème que nous avons. Il se pourrait que celui-ci ait remplacé un épisode plus ancien, d'un caractère moins tendancieux et plus homogène. Rien ne vient à l'appui de cette hypothèse. Pour en prouver l'invraisemblance, le plus simple est de montrer que, tel que nous l'avons, le poème répond exactement

Digitized by Google

au but qu'il importait d'atteindre, et contient tout ce qu'il fallait pour convaincre Arjuna et des auditeurs Hindous.

Notons d'abors que, des cinq Pândavas, Arjuna est celui auquel il convenait le mieux d'adresser les exhortations du dieu (1). Yudhisthira avait fait preuve d'une incroyable légèreté dans la grande scène du jeu et d'un très violent désir de recouvrer le rang qu'il avait perdu par sa faute ; Bhîma était une brute chez qui une force extraordinaire compensait à peine des appétits fort sensuels ; les deux jumeaux, Nakula et Sahadeva, sont des figures insignifiantes, si effacées que leur présence dans l'épopée s'explique, non pas par des exigences de la composition littéraire, mais par le respect de quelque tradition établie. Reste Arjuna, qu'on nous dépeint comme aussi généreux que vaillant et qui est le plus susceptible d'avoir les scrupules que le Bhagavat devra combattre. Le dieu ne révèle-t-il pas qu'il est, parmi les Pândavas, Arjuna, de même que, d'entre les Vrsnis, il est Vâsudeva, et d'entre les munis, le sage Vyâsa (X 37) ? C'est lui, par conséquent, qui devait, mieux que ses frères, sentir la faute commise par les Pândavas et mesurer les funestes conséquences d'une aussi grave violation des devoirs de la famille et de la caste (I 40 sqq.). Mais il ne lui suffit pas d'entendre Krsna lui dire : Debout, Arjuna ; tu es un ksatriya ; combats. Il veut aussi que la légitimité d'un tel acte lui soit démontrée. Il multiplie les questions et les objections. C'est pour lui répondre que le dieu développe la triple théorie du *svadharma*, du *yoga* et du *jnâna* et que, tout le long de son exposé, il parle des bienfaits de la *bhakti*. La connaissance de la vérité met fin aux hésitations du héros et ranime son ardeur guerrière.

L'Enseignement donné par Krsna.

Les quatre thèses fondamentales de la doctrine sont solidaires les unes des autres ; à elles, ou peu s'en faut, se ramène tout le

(1) Je laisse de côté les étroites relations que la tradition semble avoir mises entre le Lumineux (Arjuna) et le Ténébreux (Krsna).

Digitized by Google

contenu du poème. Pour nous assurer que la BhG. a bien le but que nous venons d'indiquer et qu'elle atteint ce but, il nous faut les résumer.

Svadharma. Le svadharma est la partie du dharma spéciale à chaque catégorie d'individus, à chaque caste en particulier. Que chacun s'acquitte de la tâche qui lui incombe ; qu'il ne cherche pas à faire celle qu'il appartient à un autre de faire : « Mieux vaut s'acquitter imparfaitement de son devoir propre que de bien remplir le devoir d'autrui ; mieux vaut mourir en faisant ce que veut le svadharma ; le devoir d'autrui met en danger » (III 35).

Au premier rang des devoirs qui sont imposés aux ksatriyas est l'obligation de combattre. Vaiçyas, çûdras et brahmanes ne peuvent vivre agir et prospérer que par la protection des ksatriyas ; ceux-ci ne peuvent les défendre que les armes à la main (II 31). Un autre devoir, c'est celui d'assumer l'autorité politique et administrative et de faire en sorte que les diverses castes se conforment à leur devoir propre.

Arjuna est un ksatriya ; s'il ne prend pas part à la bataille, il encourra une honte pire que la mort (II 33-34). Prince, il ne peut pas non plus permettre qu'on le dépouille injustement des moyens d'exercer ses droits. Si, dans le combat, il fait tomber sous ses coups un adversaire, fût-ce même l'un de ses proches, ce n'est pas lui qui tue, mais son devoir de ksatriya, et la responsabilité de son acte retombe entièrement sur le dieu qui a établi le dharma parmi les hommes. Il faut être égaré par l'orgueil pour se croire un agent (III 27). Le sage se dit quand il agit : contingences qui se meuvent dans la contingence (III 28). Dans la destruction qui menace les Kauravas, Arjuna n'est qu'un instrument, une cause occasionnelle (*nimittamâtram* XI 33).

Il faut obéir au svadharma, car il a pour fondement la tradition, l'enseignement (IV 15). Quiconque, par désir personnel ou par orgueil, sort de la règle établie, mérite d'être puni (XVI 23-24, XVII 5). L'acte est bon, si, conforme au dharma, il est exempt de motifs intéressés (XVIII 23). La tradition tire elle-même son autorité de ce qu'elle a été instituée et qu'elle est garantie par le dieu (IV 8b, 13). Si donc, pour obéir à son

Digitized by Google

devoir, Arjuna tue ses ennemis, c'est le dieu qui tue (XI 33) ; lui aura le ciel pour récompense (II 32 ; cf. II 2).

Le svadharma est une grande valeur sociale. Il impose des actes, mais ces actes sont pour le bénéfice, non de celui qui les fait, mais de ceux à cause de qui il agit. Il repose sur le principe que l'homme ne vit pas pour lui-même. Vivre pour soi, c'est être inutile (III 20 b. 25). En se mettant à part de la société, le sage froisse les autres hommes : « Que le sage ne jette pas le trouble dans la pensée des ignorants, qui sont attachés aux actes ; mais que, agissant lui-même en homme discipliné, il leur fasse trouver leur plaisir dans leurs actes » (III 26) (1). Car le monde ne saurait se maintenir sans la coopération de ceux qui l'habitent et, par conséquent, sans le *karman*. « L'action est le lien du monde » (III 9 a). Celui qui n'aide pas la roue cosmique à tourner vit en vain (III 16). Il importe en particulier de faire les sacrifices traditionnels, qui sont toujours considérés comme le grand moteur de l'univers (III 9). Le vrai yogin n'est pas celui qui s'abstient d'agir ou de sacrifier (VI 1). « Après avoir créé les êtres vivants en même temps que le sacrifice, Prajâpati leur a dit autrefois : Vous vous perpétuerez par ce sacrifice. Qu'il soit pour vous la vache miraculeuse ! Pourvoyez par le sacrifice au bien-être des dieux. Que les dieux pourvoient à votre bien-être ! Pourvoyant au bien-être les uns des autres, vous atteindrez la félicité suprême ; car, restaurés par le sacrifice, les dieux vous donneront les jouissances désirées. Mais c'est un voleur que celui

(1) A la lumière de ces passages, on donnera au vers III 17 un sens différent de celui qu'on lui attribue communément : Deussen : « Il n'est plus de devoir pour celui qui trouve son plaisir dans l'Âtman, se rassasie de l'Âtman, met sa satisfaction dans l'Âtman — » ; Garbe : « Pour l'homme qui se réjouit seulement de son moi (véritable et intime), il n'est plus rien à faire » — ; L. Barnett : « Pour l'homme dont la joie est dans son moi, ...il n'est plus rien à faire » ; — Senart : « Celui qui ne cherche sa joie qu'en l'âme et qui en l'âme se rassasie, etc. » On doit évidemment comprendre : « Celui qui met en lui-même toute son affection, qui se rassasie de lui-même, qui trouve en lui-même sa pleine satisfaction, celui-là n'a rien à faire ».

Digitized by Google

qui jouit de ce qu'ils donnent sans leur avoir donné d'abord » (III 10-12). Krsna lui-même agit, bien qu'il n'ait rien à faire (III 22). L'homme placé dans une haute situation doit d'autant plus se conformer au dharma que les autres se règlent sur lui et que sa responsabilité en est agrandie (III 21).

Travailler pour les autres est finalement une manière de se vaincre soi-même, d'abolir son égoïsme et d'assurer son propre salut. C'est sans doute dans ce sens qu'il faut comprendre les vers VI 5 et 6, un passage important qui a donné lieu à des interprétations divergentes (1). S'il est permis de comprendre le mot *anâtman* du vers 6 comme signifiant « ce qui n'est pas moi », c'est-à-dire « les autres que moi », ce petit morceau est d'accord avec la doctrine exposée au commencement du chapitre III : « Que par son moi on exalte et n'abaisse pas son moi ! Car le moi est, pour le moi, un ami ou un ennemi. Il est un ami pour celui qui a vaincu son moi. Mais il est comme un ennemi, si l'on se comporte en ennemi de ce qui n'est pas moi ». En se vainquant soi-même au profit des autres, le yogin qui s'acquitte de son svadharma sans attachement au fruit de l'acte, réalise en lui-même l'âme suprême, l'âme universelle. Entendu en ce sens, le travail social est une voie ouverte à qui veut se résoudre dans l'Etre absolu. Implicitement, cette interprétation résout une question angoissante, qu'Arjuna n'a du reste pas

(1) Lorinser : « Qu'il s'extraie lui-même de lui-même ; l'âme est pour elle-même un ami ou un ennemi. Elle est un ami de l'homme qui se vainc lui-même par elle. Par l'inimitié de ce qui est esprit, il se fait son propre ennemi. » Deussen : « Qu'on arrache le moi (de l'océan du samsâra) ; qu'on ne laisse pas le moi s'engloutir (dans le samsâra). Car chacun est un allié, mais aussi un ennemi de lui-même ; un allié, s'il triomphe de son moi par le moi, mais aussi un ennemi de lui-même, tant que subsiste l'inimitié de ce qui (en lui) n'est pas le moi. » — Garbe : « ...Le moi est l'ami du moi pour celui qui a vaincu son moi ; mais pour celui qui n'est pas maître de son moi, le moi agit inamicalement, comme un ennemi ». — Barnett : « ...Le moi est ami de celui qui s'est vaincu lui-même, mais le moi est un ennemi en guerre contre celui qui ne possède pas son moi ». — Senart : « On se sauve par soi-même ; on échappe à la perdition par soi-même... Quant à celui qui n'est pas maître de soi, il est à lui-même comme un ennemi. »

Digitized by Google

posée : Pourquoi ce monde a-t-il été créé ? Pourquoi faut-il le maintenir par l'activité ? N'eût-il pas été bien plus simple qu'il n'y eût rien, ou que l'Etre absolu demeurât dans son absoluité ? Sans doute ; mais alors, sans l'homme ! Or l'homme existe ; il intéresse à peu près exclusivement la pensée hindoue, comme il intéresse seul la divinité. Il faut que l'homme grandisse toujours plus. Il ne grandit que par le travail et l'effort. Il n'y a travail et effort que par l'existence du monde. Le monde est donc nécessaire pour que se réalise la destination de l'homme.

Yoga. En soi, toute activité est un péché : « Qu'on ne renonce pas à la tâche imposée par la naissance, toute coupable qu'elle est. Car, comme le feu de fumée, toute activité est enveloppée de faute » (XVIII 48). Combattre, tuer, ce sont des actes féconds en conséquences fâcheuses. Non pas seulement pour ceux qui sont frappés, mais aussi pour ceux qui frappent et qui tuent. Aussi et surtout pour ceux-ci. De la victime la mort n'atteint que le corps ; elle laisse intact ce qui, d'un individu, fait un être vivant. Celui-ci en est quitte pour déménager (II 13). Il est lui-même impérissable (II 20, 23). Qui est né, mourra ; qui est mort, naîtra (II 27). L'existence est une chaîne de manifestations et de non-manifestations : « Inconnaissable est le commencement des êtres, connaissable le milieu, inconnaissable la fin. Quelle raison y a-t-il là de se lamenter ? » (II 28).

L'agent, qui donne la mort, et la donne à des êtres infiniment respectables, commet un crime, comment pourrait-il encore être heureux ? Ce souci tourmente Arjuna (II 5). Le ciel, qu'on promet à ceux qui remplissent fidèlement leur svadharma, vaut-il la peine de le gagner par la faute la plus grave ? Le Bhagavat traite lui-même d'imbéciles et de gens qui mettent leur âme dans le désir ceux qui ne visent qu'aux félicités du paradis (II 42, 43). Y a-t-il un moyen de concilier les devoirs de la caste et les intérêts supérieurs de l'homme ?

Oui, on y arrive par le *yoga*. Le yoga est la tension spirituelle, l'effort persévérant, la discipline de l'âme. « La fermeté est faite de bonté, quand, sans jamais dévier, elle maintient par la discipline (yogena) les activités de l'entendement, du souffle et des sens » (XVIII 33).

Digitized by Google

Dans le mot yoga se résume la lutte contre les habitudes et les tendances naturelles de l'homme. Les penseurs du Sânkhya ont enseigné aux Hindous qu'il est deux aspects de l'existence. L'homme appartient à la *prakrti* — le côté nature de l'être — par ses sens, par les relations que les sens établissent entre les objets du dehors et lui, par les effets qu'il ressent de leur activité. Mais le principe spirituel qui est en lui, l'*âtman*, est *purusa*, — le côté esprit de l'être. Il n'y a rien de commun entre le purusa et la prakrti ; l'un est la négation de l'autre. Le propre de la prakrti est d'agir ; elle agit dans le sens de la conservation et de la satisfaction de soi-même. « Celui qui voit que partout les actes sont effectués par la prakrti, celui-là voit » (XIII 29). L'âtman n'est pas agent (XIII 31, 32).

Agir pour un autre que soi-même, c'est travailler contre la prakrti et faire brèche à sa domination. Pour y réussir, il faut renoncer au fruit de ses actes, le détourner de soi et le diriger ailleurs. Le yoga est la méthode pour y arriver. « Discipliné, fais ce que tu fais en renonçant au fruit de tes actes, indifférent à la réussite et à l'échec. Cette indifférence est appelée *yoga* (II 48). — « Il l'emporte celui qui, maîtrisant ses sens par son entendement et renonçant au fruit de ses actes, réalise par les organes de l'acte la discipline de l'acte » (III 7). Le yoga soumet celui qui s'y livre à un genre de vie qui est le contraire de l'état de nature : « Ce qui est nuit pour toutes les créatures est veille pour qui est maître de ses sens ; quand les créatures veillent, il fait nuit pour le sage qui voit » (II 69). Parce que l'acte, stérilisé par lui ne lie pas l'agent, il est par excellence le savoir-faire, l'habileté (II 50).

Toute forme d'intense activité peut être appelée yoga ; c'en est une que la puissance d'illusion, la *yogamâyâ*, par laquelle le Bhagavat voile sa vraie nature aux êtres (VII 25). Mais, par essence, le yoga est psychique et spirituel (1). Par un effort soutenu, le yogin ramène son entendement naturellement instable et le fixe dans son moi (VI 35) (2). Ce repoiement de l'âme

(1) *Buddhiyoga* (X 10).

(2) *Atmasamstham manah krtvâ*, (VI 25).

Digitized by Google

est le *samâdhi*, un état éminemment bienfaisant où tout ce qui est externe est comme aboli : « Quand ton intelligence, détournée des Ecritures (1), se fixera, immobile et stable dans le samâdhi, tu réaliseras le yoga » (II 53). — « Que l'homme, abandonnant tous les désirs qui vont à son cœur, trouve, par son moi, son contentement en son moi. On dit alors de lui qu'il est fixé dans la sagesse » (II 55). C'est là une sainte assiette (*brâhmî sthitih*) ; pour celui qui y est parvenu, il n'est plus d'égarement : ne s'y trouvât-il qu'au moment de la mort, il atteint la sainte extinction (II 72).

Grâce au dressage qu'est le yoga, on agit, mais on ne fait pas (V 7, 8, 9, 13). Car ce qui est nocif, ce n'est pas l'acte même, mais le désir et la répulsion qui infectent l'acte (II 64). Mais maintenant l'homme a triomphé des affections qui liaient son cœur (III 34) ; il n'a plus l'entendement tiraillé sans cesse par les sens et les objets sensibles ; il est son propre maître (VI 26). « Discipliné, il jouit d'un parfait apaisement, *çânti*, car il est devenu indifférent à tous les contrastes (V 12, 18, 19. VI 20-23) et, ce qu'il importait surtout de dire à Arjuna, il est à l'abri de tout souci (VI 25). Des quatre méthodes salutaires, l'application soutenue, *abhyâsa*, la connaissance, *jnâna*, l'état de trance, *dhyâna*, et l'abandon du fruit, *phalatyâga*, la quatrième est la meilleure, car elle est immédiatement suivie de l'apaisement (XII 12 a).

En résumé, Arjuna ne peut plus alléguer aucune bonne raison pour justifier son abstention. D'ailleurs, comment pourrait-il renoncer à toute espèce d'acte ? Tant qu'on est « porteur de corps », on ne peut pas ne pas agir (XVIII 11). Ni sur terre, ni au ciel, il n'est d'être qui soit affranchi des trois formes de l'existence phénoménale (XVIII 40). L'activité est imposée à l'homme par sa nature propre, son *svabhâva* (XVIII 59, 60) ; celui même qui sait ne peut se soustraire à sa nature (III 33). C'est être dominé par l'aveuglement que de mettre son devoir dans ce qui est le contraire du devoir (XVIII 32). Ce n'est qu'en agissant qu'on peut pratiquer le phalatyâga, un abandon salu-

(1) Ou : « tiraillée en sens divers par les Ecritures ».

Digitized by Google

taire qui consiste à donner ses actes au Bhagavat. Donc, sans acte, pas de salut : « Les hommes qui, avec foi et sans regimber, se conforment constamment à mon enseignement, sont aussi affranchis par les actes » (III 31) (1).

Toute la discipline prescrite par le Bhagavat à Arjuna est résumée en un vers précis et plein : « Ta destination, c'est l'acte, et l'acte seul ; elle n'est point dans les fruits de l'acte. N'aie pas pour mobile le fruit de tes actes ; ne t'attache pas à l'abstention de l'acte » (II 47).

Jnâna. Celui qui agit peut abolir pour lui-même la conséquence de son acte ; il ne peut pas faire que cet acte soit sans conséquence. Son habileté consiste à en détourner l'effet sur autrui. A la base de la doctrine du phalatyâga, il y a, implicitement, la notion d'une reversibilité possible du karman.

Pour que son détachement ait lieu dans de bonnes conditions, il importe que l'homme discipliné sache à quoi il renonce et à qui il abandonne le fruit de ses actes. De là deux connaissances nécessaires, celle du « champ » (*ksetra*), qui concerne la prakrti, et celle du « connaisseur du champ » (*ksetrajna*), le purusa. « Ce que je regarde comme la connaissance, c'est celle du ksetra et du ksetrajña. Apprends de moi en résumé ce qu'est ce champ, son aspect, ses changements, son origine, et quel est le connaisseur du champ, quelle est sa puissance » (XIII 2 b 3). « Apprends de moi », car, évidemment, l'individu n'acquiert pas ce savoir par ses sens, ni par son entendement. Ce jnâna est « une constance de savoir en relation avec l'âtman », une « vue immédiate de l'objet de la connaissance vraie » (XIII 12). Seule une révélation du Bhagavat peut le communiquer à ses favoris.

En ce qui concerne la prakrti, l'enseignement de l'école Sânkhya était alors le bien commun de la pensée hindoue, non sans des variations, qui n'en changeaient pas, il est vrai, le caractère fondamental. « Terre, eaux, feu, vent, espace, entendement, pen-

(1) *Mucyante te'pi karmabhih*. Le verbe *muc* pouvant se construire avec l'instrumental de la chose dont on est délivré, on peut évidemment comprendre (avec L. Barnett) : sont affranchis des actes. Mais tout le morceau recommande l'autre interprétation, qui est aussi celle de Deussen et de Garbe.

Digitized by Google

sée, principe d'individualisation, telle est mon octuple prakrti » (VII 4). Les manifestations de cette prakrti se ramènent à trois modes principaux, les *gunas*, qui sont les trois manières dont elle peut agir sur l'âme humaine : le *sattva*, si elle l'exalte ; le *rajas*, si, tout en l'affectant, elle la laisse telle qu'elle était ; le *tamas*, si elle la déprime. Tout ce que perçoivent les sens et les perceptions sensibles elles-mêmes sont un jeu des gunas. Comprendre qu'il en est ainsi, c'est s'affranchir de toute contingence, externe ou interne : « Il se détache de l'acte celui qui connaît selon la vérité ce qu'il en est des différences d'actes et de gunas, et qui pense : ce ne sont que des gunas qui se meuvent dans les gunas » (III 28 ; cf. XIV 23). Cet abandon est nécessaire, car le sattva lui-même lie l'âme : « Grâce à sa pureté, le sattva est lumineux et sans souffrance ; il lie par l'attachement au bonheur et l'attachement à la connaissance (XIV 6). Seule, la connaissance du Bhagavat délie.

Cette seconde connaissance suffit à tout : « Je te dirai intégralement la connaissance discriminative (1) ; quand on l'a acquise, il ne reste aucune autre chose à savoir » (VII 2). Mais il faut connaître le Bhagavat dans sa plénitude. L'ogdoade énumérée tout à l'heure est bien sa prakrti, sa nature ; mais elle est sa prakrti « inférieure » (*aparâ*). « Il en est une autre, sache-le, qui se manifeste par la vie (2) ; le monde est entretenu par elle c'est là prakrti supérieure » (VII 5). Celui qui possède ce jnâna voit le Bhagavat en tous les êtres et tous les êtres dans le Bhagavat (VI 30) ; il sait qu'en cet être se trouve ce qui est en relation avec les créatures, en relation avec les dieux, en relation avec le sacrifice (VII 30). Il est périssable par ce qui, en lui, est en rapport avec les créatures ; il est l'esprit, par ce qui concerne les dieux ; dans son présent avatar de Krsna il est en fonction du sacrifice (VIII 4).

(1) *Vijnâna*, une connaissance qui distingue ce qui est de la prakriti de ce qui est du purusa.

(2) *Jivabhûta*. On comprend en général : « en qualité d'âme individuelle » ; mais les mots *yayedam dhâryate jagat* rendent cette interprétation fort improbable. On l'acceptera plutôt XV 7, où il s'agit d'une parcelle éternelle émanant du Bhagavat.

Digitized by Google

Son action est un *yoga aiçvara* (IX 5. XI 8) ; un yoga, car cette activité n'est pas seulement intense, elle est sans fruit personnel ; aiçvara, car elle est souveraine. Le Bhagavat est auteur de la vie et de la mort ; il est la vie universelle en toutes ses manifestations (IX 18). Il est le signe caractéristique des choses ou, si l'on ose employer un terme aristotélicien, il est leur forme (VII 8. sqq.) ; il est l'intelligence de l'homme intelligent, la force de l'homme fort, l'énergie de quiconque a de l'énergie (VII 11. 12). Il est auteur de tout bien, source première de tout acte intellectuel (1). Réalisant l'idée de chaque classe d'êtres, il en est par excellence le représentant (X 21 sqq.). Il porte le nom de Vâsudeva, en tant qu'incarné dans la personne du héros Vrsni. Il est toute œuvre faite en fonction de l'âme (VII 29). Il est centre et moteur de la forme religieuse de la vie. Pour obtenir l'affranchissement de la vieillesse et de la mort, on s'appuie sur lui, sachant qu'il est Ceci, le brahman, l'univers. Il est le sacrifice et tous les éléments de l'acte sacré (IX 16. 17). Puisque le sacrifice est l'acte originel de la création et l'acte perpétuellement répété qui conserve le monde, il est naturel que brahman soit dit la matrice dans laquelle le Mâle, *purusa*, c'est-à-dire le Bhagavat, dépose son germe (XIII 21. XIV 3. 4). A la différence des devas, il est par delà les gunas, par delà la contingence (XIV 19. XVIII 40).

Exempt de gunas, il jouit cependant des gunas (XIII 21), mais il en jouit sans en subir aucune atteinte. L'acte qu'on met en lui ne le souille, ni ne le lie IX 9). Il est par delà le bien et le mal que font les hommes (V 15).

Bhakti. On sait que la *Bhakti* est le signe par excellence des religions sectaires. Elle s'y manifeste par une grande ferveur de dévotion à l'égard du dieu ou du guru et, sinon en doctrine, tout au moins en pratique, tient lieu et dispense de toute autre obligation. C'est un amour qui jette le dévôt aux pieds de l'être adoré, et celui-ci, payant de retour cette tendresse brûlante, sauve l'homme, si ignorant et si coupable qu'il soit d'ailleurs. Comme

(1) De moi viennent mémoire, connaissance et réfutation (XV 15). Notons une bizarre « excellence » du Bhagavat : « Des manières de tromper, je suis le jeu de dés » (X 36).

Digitized by Google

on peut s'y attendre, les femmes surtout se montrent ardemment désireuses de s'abîmer en ceux qu'elles aiment. Urvasi dit à Arjuna : « Je t'aime ; aime-moi (*bhaktàm bhaja*) » (*MBh.* III 44, 60).

Bien qu'on doive, faute d'un meilleur équivalent, traduire *bhakti* par amour, nous ne percevons pas dans la Bhagavad-Gità les accents passionnés qui sont devenus si ordinaires dans la littérature vishnouite. On n'y trouve pas trace de la sensualité du Gitagovinda, ni des effusions presque fiévreuses qui remplissent une partie du Bhâgavata-Purâna. Tout en étant joyeux (1), l'amour de l'homme pour le dieu est essentiellement intellectuel. S'il n'en était pas ainsi, le poème n'aurait pas fait au jñâna une place aussi grande.

La bhakti est intellectuelle, mais elle est aussi ardemment mystique. Serait-elle une forme de l'amour, si elle n'intéressait pas la sensibilité à un haut degré ? Elle est une fusion de l'âme individuelle et du dieu, une fusion qui se prépare dans la tête et qui s'opère dans le cœur du dévot.

Il est facile de se rendre compte du processus doctrinal par lequel la pensée hindoue est arrivée à cette remarquable conception des relations du divin et de l'humain.

On admettait communément dans les écoles et dans les sectes que l'organe de la pensée prend la forme de l'objet perçu ou pensé. De cette idée découle la théorie de la bhakti, telle qu'elle est exprimée par la Bhagavad-Gità. Celui qui connaît le Bhagavat sait qu'il est la source de tout ce qui est bon, qu'il veut non pas seulement le bonheur de l'homme, mais aussi son ascension spirituelle (2) ; bref, qu'il est « l'ami de toutes les créatures » (V 29). Connaître Dieu, c'est donc apprendre à l'aimer, comme il doit être aimé. Certes, le Bhagavat a beaucoup d'adorateurs :

Il est quatre catégories de braves gens qui m'aiment : l'affligé, le désireux de savoir, le désireux de prospérité, le connaisseur.

(1) « A ceux qui constamment m'aiment avec joie, je donne la forme spirituelle par laquelle ils arrivent jusqu'à moi » (X 10).

(2) Une parole du dieu : « Qu'il se hausse lui-même par lui-même et qu'il ne s'abaisse pas ! » (VI 5).

Digitized by Google

D'entre les quatre se distingue par son amour unique le connaisseur, parce qu'il est constamment discipliné » (VII 16. 17) et, ajoutons-le, parce que, connaissant, il s'est fait semblable au dieu. Comme le Bhagavat rend amour pour amour, le connaisseur est l'objet privilégié de son affection : « En vérité, c'est au plus haut degré que je suis cher au connaisseur et qu'il m'est cher » (VII 17).

La connaissance éveille l'amour ; réciproquement, l'amour favorise la connaissance : « Par l'amour, on arrive à savoir combien grand et quel je suis en réalité » (XVIII 55). On peut sans doute connaître le dieu en cherchant à le saisir dans son existence invisible et absolue, mais combien plus aisée est la voie qui mène à lui par l'amour ! (XII 3-8). Et combien plus sûre, puisque, par la bhakti, on le contemple dans toute sa majesté (XI 54) !

Pénétrée d'amour, la connaissance est merveilleusement efficace. Quelle que soit la forme de la divinité à laquelle un adorateur adresse sa bhakti et son culte, il est par une dispensation du Bhagavat lui-même, assuré d'obtenir l'objet de ses désirs (VII 21. 22). Mais si cette dévotion concerne des êtres finis, elle ne lui procurera qu'un bonheur sans durée (VII 23). La vraie bhakti est celle qui a pour objet le Bhagavat et qui, le voyant dans tous les êtres, aspire à s'identifier avec lui. Ne faisant plus qu'un avec le brahman, le yogin goûte une félicité infinie (VI 27. 28). Il n'a plus d'autre pensée, d'autre but suprême, d'autre assiette que le Bhagavat (VI 14). Qu'au moment de la mort il dirige son esprit vers le dieu, il s'assure sa fusion avec lui (VIII 6, 10), et c'est pour être certain de se trouver dans cet heureux état d'âme qu'il doit en tout instant penser au dieu (VIII 7).

L'amour qu'il a pour le Bhagavat le libère du péché et fait de lui un saint : « Fût-il un grand coupable, s'il m'aime exclusivement, il doit être considéré comme un homme de bien ; car parfaitement juste est son propos (IX 30). Mais on n'est vraiment un bhakta qu'à condition d'avoir accumulé un trésor d'excellences (XII 13-20). « N'aime pas en vérité le dieu celui qui ne lui obéit pas, ou qui ne sait pas s'approprier à son service.

Digitized by Google

Pour être uni au Bhagavat, il faut faire l'œuvre du dieu (XI 55). Si, par orgueil, il ne se soumet pas, il périra (XVIII 58). Et d'ailleurs, à quoi bon regimber ? Içvara le fera marcher à son gré (XVIII 61).

L'homme fait l'œuvre du dieu, s'il s'acquitte des obligations qui lui incombent. C'est la meilleure des excellences qu'il puisse réaliser en lui-même (XII 20) : « Ceux qui, comme je l'ai enseigné, honorent cette immortalité du devoir et qui, pleins de foi, mettent en moi leur objet suprême, ces bhaktas me sont chers au plus haut degré » (XII 20). Obéissant au svadharma, le dévot assure son achèvement (XVIII 46) ; aimant le dieu, il peut lui remettre ses actes avec pleine confiance.

La bhakti est donc la forme excellente du yoga (VI 47). Elle est la voie du grand apaisement et du salut. Cette félicité suprême qu'elle procure a le Bhagavat lui-même pour garant (VI 15). Elle mérite d'être appelée *brahmanirvâna*, une sainte extinction, puisqu'elle supprime toute contingence et réalise le programme proposé dès le début par le dieu au fidèle : « Les Védas ont pour objet le monde des trois gunas. Arjuna, délivre-toi des gunas et des contrastes (1) ; tiens-toi dans l'éternelle réalité ; n'acquiers, ni ne possède ; sois maître de toi (II, 45).

La Composition de la Bhagavad-Gîtâ.

La leçon est terminée. Le dieu demande à Arjuna s'il a écouté avec attention l'exposé qu'il vient de faire et si l'égarement où le jeta l'ignorance a tout à fait disparu. Oui, répond Arjuna ; « mon erreur est dissipée ; grâce à ta faveur, j'ai pris conscience ; je suis ferme, délivré du doute. J'obéirai à ta parole » (XVIII 73). Krsna a gagné sa cause ; Arjuna combattra.

Rien ne nous empêche de souscrire à l'assentiment donné par le prince. Si nous acceptons la méthode d'argumentation et les postulats habituels à la pensée hindoue, nous pouvons considérer comme démontrée la thèse divine.

(1) Les « paires », *dvandva*, dont est fait le tissu de la vie, lumière et ténèbres, froid et chaud, gloire et infamie, etc.

Digitized by Google

Cependant, le problème qui a donné lieu à cette étude n'a pas encore reçu sa solution. Nous savons ce que le poème devait offrir à ses lecteurs pour rassurer leur conscience morale et littéraire ; nous savons aussi que la Bhagavad-Gitâ contient bien les éléments de la réponse qui pouvait leur donner satisfaction. De ces observations ne résulte encore, en faveur de notre Bhagavad-Gitâ, qu'une présomption. Si, par ailleurs, l'épisode présente des caractères inconciliables avec l'hypothèse qu'il a toujours, tel qu'il est, fait partie de la grande épopée, cette présomption ne pèsera pas lourd dans la balance.

Passons rapidement en revue les objections principales faites par les savants qui affirment l'origine indépendante du poème et son intercalation relativement tardive.

Trois points ont particulièrement attiré l'attention de la critique : l'isolement de la Bhagavad-Gitâ au sein de la grande masse épique ; le désordre du contenu ; la juxtaposition d'éléments de toute provenance.

I. *Isolement de la Bhagavad-Gitâ.* L'épisode, nous dit-on, n'est lié au reste du poème ni par devant, ni par derrière. Rien de ce qui précède ne l'a préparé. Il ne prépare rien de ce qui suivra. Il forme par conséquent un tout par lui-même. On peut le supprimer sans qu'il se produise un trou dans la fable du Mahâbhârata. Bien plus, on est étonné que le roi Kaurava présente au brahmane qui lui a enseigné le métier des armes les grands chefs ennemis et ceux qu'il va leur opposer, comme si Drona ne les connaissait pas depuis longtemps. C'est donc pour les lecteurs que cette énumération est faite, et pour des lecteurs que l'on pouvait supposer insuffisamment au courant de la grande guerre.

Cette dernière considération ne doit pas nous arrêter longtemps. Il est psychologiquement naturel que, se trouvant en présence de nombreux et de valeureux ennemis, un chef en fasse en quelque sorte la récapitulation et mette en balance les forces qu'il leur opposera. Cette revue des héros évoque dans l'âme de Duryodhana le pressentiment de ce qui va se passer et l'amène à donner l'ordre aux siens de veiller surtout à la sécurité du « grand-père », le vénérable Bhîsma.

Digitized by Google

D'une manière générale, il n'est pas juste de dire que l'épisode s'offre dans les conditions d'un ouvrage complet, se suffisant à lui-même et sans connexion intime avec le reste de l'épopée. Je rappelle qu'une allusion est faite à Bhîsma sonnant de la conque et donnant ainsi le premier signal de la mêlée. Ce n'est pas tout. L'entretien du dieu et du héros, au lieu d'être directement rapporté, est censé avoir été recueilli par Sanjaya, qui y assiste miraculeusement et le communique au vieux roi Dhrtarâstra. Voilà qui n'avait pas besoin d'être expliqué aux lecteurs du Mahâbhârata, mais qui se concilie difficilement avec l'hypothèse d'un poème indépendant. D'ailleurs, pour révéler sa vraie nature, Krsna s'entoure du plus profond mystère. Sanjaya, à qui une faveur spéciale a donné « l'œil divin », perce ce mystère, mais nul autre mortel ne doit avoir le moindre soupçon de ce qui s'est passé. Le secret est donc fort bien gardé ; comment pourrait-il y être fait allusion plus tard ? Et qu'importe, puisque Arjuna prend une part brillante à la bataille ?

On a dit que rien n'était littérairement plus malheureux que l'insertion d'un long morceau didactique à l'instant le plus palpitant, alors que les deux armées sont en présence et que la terrible mêlée va s'engager. On peut être d'un avis différent. Il y avait quelque avantage à tenir ainsi en suspens l'esprit des auditeurs, d'autant plus que l'épisode est par lui-même émouvant. La vraisemblance elle-même est respectée. En effet, à quel moment le cœur d'Arjuna devait-il être troublé par l'étrangeté de sa conduite, sinon justement à la vue de ceux qui vont peut-être tomber sous ses coups ?

A côté de certains développements qu'il est permis de trouver excessifs, ou même inutiles, la composition de la Bh. G. prouve que le poète a été soucieux d'adapter son ouvrage à la situation. Il est remarquable, par exemple, que, révélant sa majestueuse nature, le dieu apparaisse comme dispensateur, non pas de la vie, mais de la mort exclusivement. Pourquoi cette limitation ? Parce qu'il s'agissait de faire comprendre à Arjuna que ceux qu'il frapperait ne seraient pas tués par lui. Il était moins urgent de l'éclairer sur les mystères de la vie.

Digitized by Google

On estime que la Bh. G. est comme suspendue dans l'ensemble du poème et que la suite des événements se déroule comme si elle n'existait pas. Si c'est un défaut, elle le partage avec d'autres ouvrages dont on n'a jamais suspecté, et pour cause, l'unité d'inspiration, l'Enéide, par exemple. Où s'aperçoit-on, dans les six derniers livres de l'œuvre de Virgile, qu'Enée est descendu aux enfers pour demander à son père des directions sur la guerre qui va éclater ? Le livre VI est très insuffisamment préparé par les vers 731 et suivants du Ve. Il est fait, il est vrai, une brève allusion aux avertissements que le père donne au fils (VI 890 sqq.) ; en réalité, c'est Evandre qui, au livre VIII, renseigne Enée sur les dangers qu'il court et les alliés qu'il peut espérer. Plus encore que la Bh. G., le sixième livre de l'Enéide, celui même dont on peut être à peu près sûr que Virgile fit la lecture à Auguste, se présente à nous comme un morceau dénué de connexion avec ce qui le suit.

II. *Le désordre.* Les lecteurs occidentaux doivent à coup sûr trouver incohérente la composition de la Bh. G., et notre exposé en prenant dans toutes les parties du poème les passages qui nous intéressaient, n'a pu qu'aggraver cette impression. Certaines souscriptions appellent l'épisode une Upanisad. A bon droit. La Bh. G. a quelques-uns des caractères de ces fameux traités. La discussion y procède par bonds, avec des anticipations, des retours en arrière, des répétitions. A plusieurs reprises, une question d'Arjuna semble lancer le dieu dans une nouvelle direction. Les idées auxquelles l'auteur tient essentiellement reviennent de distance en distance et sont comme la trame du tissu. Notons que ce sont celles dont nous avons étudié la valeur et l'enchaînement.

Cependant, le poète ne laisse pas courir librement sa fantaisie. Il s'est astreint, d'une manière très générale, il est vrai, à suivre un certain plan. Cet ordre, à coup sûr, n'est pas toujours apparent. Faut-il s'en étonner ? La Bh. G. est un poème, non pas un traité ; elle est un dialogue, non pas un exposé strictement didactique.

Après un chapitre introductif, la grave question est abordée :

Digitized by Google

est-il possible qu'Arjuna obéisse au dharma de sa caste ? Pour y répondre, Krsna développe successivement les deux grandes idées qui doivent rassurer son interlocuteur : le yoga, du chapitre deuxième au sixième ; le jñâna, dans le reste de l'épisode. Quant à la bhakti, elle apparaît de place en place, comme si elle figurait dans la doctrine, non pas comme un article qui dût être coordonné aux autres et qu'il fallût par conséquent démontrer spécialement, mais comme le signe profond de la qualité commune au dharma, au yoga et au jñâna prêchés par le dieu, ces trois dogmes devant être également échauffés par le sentiment de piété qui doit les accompagner (1). Cette disposition du contenu donne satisfaction à la logique des idées.

L'émotion esthétique trouve aussi son compte dans la forme du poème. De la simplicité du début, le ton s'élève peu à peu, atteint son point culminant au XIe adhyâya dans la grandiose révélation du dieu, puis s'abaisse et revient finalement aux notes atténuées du début. Pour pouvoir tracer cette courbe, le poète, dans sa théorie du jñâna, a eu soin de faire passer la connaissance des gunas après celle du dieu. Cet arrangement favorisait de la manière la plus naturelle le retour à l'obligation d'obéir au svadharma, par laquelle il avait commencé et sur laquelle il voulait finir.

III. *Hétérogénéité du contenu.* Qu'il y ait dans la Bhagavad-Gîtâ des incohérences de doctrine, personne n'aura l'idée de le contester. Elles sont manifestes. Ont-elles, d'une manière géné-

(1) Pour montrer que l'idée de bhakti est partout présente, je cite quelques-uns des passages qui la concernent : IV, 3, le dieu révélera à Arjuna le secret suprême, car il est son bhakta ; — IV 11, à la dévotion de l'homme répond l'amour du dieu ; — VI 31, aimer le dieu pour être un avec lui ; — VII 16, les quatre classes d'êtres qui aiment le dieu ; — VIII 22, atteindre l'Etre suprême par un exclusif amour ; — IX 26, toute offrande faite avec amour est agréable au dieu ; — IX 29, ceux qui aiment le dieu sont en lui et lui-même est en eux ; — X, 8, les sages aiment le dieu parce qu'ils reconnaissent en lui le principe de la vie et le moteur de toute chose ; — XII 13-20, les excellences du bhakta ; — XIV 26, XVIII 66, qui aime le dieu a passé par delà tous les gunas et tous les dharmas ; — XV 19, qui sait qui je suis m'aime de tout son être, etc.

Digitized by Google

rale, l'importance que certains critiques leur ont attribuée? Je ne le crois pas.

Si, comme on l'a soutenu, la Bhagavad-Gîtâ a pour but d'enseigner une doctrine philosophique, — le panthéisme, par exemple, — on a le droit de lui reprocher tant de passages qui affirment la création et le gouvernement de l'univers par un dieu personnel,... et réciproquement. Si c'est la bhakti que le poète a voulu inculquer, à quoi bon montrer, en tant de passages, que la connaissance est la voie nécessaire du salut,... et réciproquement?

Mais si la Bhagavad-Gîtâ n'est proprement l'exposé ni du Vedânta, ni du Sânkhya, ni du Bhaktimârga; si elle est ce qu'elle prétend être, une justification du dharma, et tout particulièrement du dharma des ksatriyas, tous ces philosophèmes n'ont plus qu'une valeur secondaire ; ils ne sont pas là pour eux, mais servent à la démonstration de la thèse principale. Soucieux de montrer que ni le yoga, ni le brahman, ni la bhakti n'interdisent au ksatriya de combattre, le poète n'a pas craint de juxtaposer des conceptions qui relèvent de ces grands systèmes, pensant que, pas plus qu'il n'a fait lui-même, le lecteur n'opposerait ces dogmes les uns aux autres, mais qu'il les envisagerait dans leurs rapports avec le svadharma. Tout comme celui des brahmanes, son syncrétisme est à fleur de peau. A ceux-là une seule chose importait, la reconnaissance de l'autorité des Vedas et du privilège brahmanique ; la Bhagavad-Gîtâ aussi accepte et même soutient des dogmes logiquement inconciliables, pourvu que les obligations de la caste soient maintenues et respectées.

Une exception vient à l'appui de notre thèse. L'ascétisme est la seule doctrine que la Bhagavad-Gîtâ rejette expressément. Cela se comprend. Les sannyâsins se mettent en opposition directe avec la caste et le svadharma. Le poète les condamne sévèrement : « Les hypocrites et les orgueilleux, dominés par le désir, la passion, la confiance en leur force, se livrent à de terribles mortifications que ne prescrivent point les livres de la loi. Ces insensés torturent la foule des êtres qui habitent leur corps et moi-même

Digitized by Google

qui en fais ma demeure. Ces gens-là, sache-le, manifestent un vouloir démoniaque » (XVII 5. 6 ; cf. XVIII 7). (1).

L'attitude adoptée par le poète de la Bhagavad-Gîtâ explique pourquoi, à propos du salut et de la méthode à suivre pour y arriver, il a prêté sa voix aux théories les plus divergentes ; elle nous dispense par conséquent de chercher à résoudre ces dissonances. Mais il est d'autres inconsistances de doctrine qui, de toute façon, peuvent paraître choquantes. Il serait long d'examiner séparément tous les cas intéressants. Donnons du moins un instant d'attention à quelques-uns des problèmes que pose l'interprétation du petit poème.

Des obligations multiples sont imposées à l'homme parce que ses existences antérieures l'ont fait naître dans une caste déterminée. Dépend-il de sa volonté qu'il s'en acquitte ? Y est-il astreint même en dépit de lui ?

Il est libre : « Je t'ai révélé le savoir plus mystérieux que tout autre mystère. Réfléchis-y intégralement. Et puis fais comme tu désires » (XVIII 63).

Il n'est pas libre, en ce sens que sa prakrti, son svabhâva, l'oblige, qu'il le veuille ou non : « Dans ton orgueil du penses : Je ne combattrai pas. Vaine est ta résolution. La nature t'y contraindra. Lié par la tâche que tu tiens de ta naissance, tu as beau ne pas vouloir agir ; tu agiras malgré toi » (XVIII 59 sq.).

Y a-t-il là une contradiction ? Non. Le sage doit faire librement ce que la nature le contraint de faire.

(1) Aucune allusion n'est faite au bouddhisme. A moins pourtant que l'insistance mise à parler du *brahma*-nirvâna ne soit indirectement une manière d'écarter la confusion entre le salut préconisé par la Bhagavad-Gîtâ et le salut bouddhique auquel on parvient par les transes, par le *dhyâna*.

Si l'on peut faire fond sur cette espèce de neutralité observée par la Bhagavad-Gîtâ à l'endroit des systèmes orthodoxes de philosophie religieuse, on pensera qu'elle est postérieure à la formation des grands courants de la pensée hindoue, mais antérieure à la fixation systématique des doctrines dans les Sûtras qui nous sont parvenus. Elle daterait donc d'un temps où les écoles n'étaient pas encore fermées et où gens et idées pouvaient facilement aller de l'une à l'autre.

Digitized by Google

L'adorateur remet ses actes à Dieu. Celui-ci en subit-il quelque atteinte ?

Non. Le Bhagavat n'est affecté ni par le péché ni par l'acte vertueux de qui que ce soit (V 15).

Oui. Les sacrifices et les mortifications du dévot procurent une jouissance au Bhagavat (V 29. IX 24).

Le Bhagavat aime-t-il ceux qui l'adorent et rejette-t-il ceux qui se détournent de lui ?

Il aime ceux qui l'aiment (XII 20) ; VII 17). Il damne les hommes de plaisir, les arrogants, les hypocrites, etc. (XVI 18 sqq.).

Non : « Je suis le même pour tous les êtres, aucun n'est haï par moi, aucun ne m'est cher » (IX 29).

Le Bhagavat est-il ou n'est-il pas dans les créatures ? Les créatures sont-elles ou ne sont-elles pas dans le Bhagavat ?

Il y a unité ontologique de Dieu et de tous les êtres : « Qui me voit en toute chose et qui voit toute chose en moi, je suis toujours présent pour lui ; il est toujours présent pour moi » (VI 30).

Il y a unité mystique de Dieu et de ceux qui l'aiment : « Ceux qui m'aiment d'amour sont en moi, et moi aussi je suis en eux » (IX 29).

Les êtres sont en Dieu, mais Dieu les dépasse : « Je porte les êtres ; je ne suis pas dans les êtres, mais c'est mon moi qui les fait être » (IX 5).

Ces trois séries de passages en apparence contradictoires comportent une même solution. Le Bhagavat a deux prakrti. Par l'une, l'inférieure, il est immanent dans le monde des noms et des formes ; par l'autre, la supérieure, il est transcendant. Il est par conséquent à la fois jouisseur (*bhoktar*) et immuable. Dieu personnel, il aime et déteste ; principe absolu, il est soustrait à toute contingence. Il est l'être de tout ce qui est ; il est l'esprit de tout ce qui est esprit ; mais les créatures n'épuisent pas son être : « Tout cet univers a été déployé par moi qui suis exempt d'une forme sensible. Tous les êtres reposent sur moi : mais moi, je ne repose pas sur les êtres » (IX 4).

Digitized by Google

L'homme est-il l'ouvrier de son salut ? Le salut est-il une grâce accordée par Dieu ?

L'homme trouve en lui-même la connaissance salutaire : « Il n'existe pas d'épuration semblable à celle que donne la connaissance. Cette connaissance, l'homme accompli par la discipline la trouve, avec le temps, par lui-même en lui-même » (IV 38).

Dieu sauve l'homme qui lui donne son cœur : « Je tire, avant qu'il soit longtemps, de l'océan de la mort et de la renaissance ceux qui font habiter en moi leur pensée » (XII 7).

Dieu est ce qui est, en tout être, le principe d'excellence. Il est dans l'âme du yogin et s'y manifeste à lui. Envisagé par rapport à Dieu, le processus est une grâce ; envisagé par rapport à l'homme, il résulte de l'effort discipliné de l'individu.

Qui est responsable de l'acte ? Dieu, source première de son activité ? L'homme, agent immédiat de l'acte ? Le mécanisme de la cause et de l'effet sous sa forme de svabhâva ?

C'est le svabhâva, conséquence des gunas et du karman : « Ce n'est pas le maître du monde qui crée l'activité, ni les actes, ni le lien de l'acte et du fruit ; c'est la nature propre des êtres qui se déploie » (V 14).

C'est Dieu : « Sache que je suis le créateur des quatre castes, de la répartition des gunas et des tâches, moi l'inactif, l'immuable » (IV 13).

C'est l'homme. Toute la XVIIe leçon classe les hommes selon qu'ils sont sous la domination de bonté, de passion ou de ténèbres et qu'ils agissent en conséquence.

Il n'y a pas là de réelle antinomie. Dieu a créé le monde. Ce monde existe par le mouvement et le changement. Tout mouvement et tout changement se font selon la loi de la cause et de l'effet. Dans ce monde, il est une catégorie d'êtres qui sont en possession de la *buddhi*, l'organe du jugement et de la décision. Ce sont les hommes. La buddhi fait d'eux les ouvriers directs de leur ascension ou de leur chute.

Digitized by Google

L'homme qui aspire au salut doit-il rester au milieu de ses semblables ou se retirer dans la solitude ?

Il ne peut s'acquitter des devoirs qui lui sont imposés que s'il vit dans la société des hommes. Cette leçon ressort de tout le troisième adhyâya.

Il doit vivre à l'écart pour pouvoir travailler avec succès à sa délivrance : « Que le yogin se maîtrise constamment lui-même, se tenant dans le secret, solitaire, soumettant son âme et son esprit, sans espérer, sans posséder » (VI 10 ; cf. XIII 10 sq.).

A la rigueur, les mots employés dans VI 10, *rahasi sthitah*, *ekâki*, pourraient s'entendre d'une solitude morale, c'est-à-dire de l'indépendance à l'égard de tout ce qui est externe, de tout ce qui n'est pas le soi (1). Mais XIII 10, *vivîktadeçasevitvam*, le séjour dans des lieux solitaires, ne se prête pas à cette exégèse. En fait, la contradiction n'existe pas. Le travail salutaire est complexe, mais il y a temps pour tout ce qu'il exige. C'est par l'accomplissement du dharma qu'on s'y approprie et par la méditation solitaire qu'on le fait aboutir.

Résumons et concluons.

Quand le Mahâbhârata reçut de poètes et de docteurs brahmaniques la forme sous laquelle il se présente à nous aujourd'hui, de nombreuses écoles avaient déjà jeté les bases de grandes doctrines qui se donnaient également comme des méthodes de salut et qui, complétées et systématisées deviendront ici le Vedânta, ailleurs le Sânkhya. En outre, des croyances plus populaires, qui mettaient une personnalité divine au centre de la vie religieuse, prennent de la consistance dans certains cercles et jouissent d'une faveur croissante. Enfin, les tendances individualistes, qui nient la valeur de la tradition sacerdotale, se répandent de plus en plus et menacent de ruiner l'édifice social.

Obligation de justifier la conduite des héros, — désir de montrer qu'elle n'est pas en désaccord avec l'enseignement des grandes

(1) Cf. VI 25 : *âtmasamstham manah krtvâ*.

Digitized by Google

écoles qui se réclament du Veda et des brahmanes, — nécessité de lutter contre ceux qui tournent le dos aux anciennes traditions de caste et de vie religieuse, — ce sont là les trois tâches que la Bhagavad-Gîtâ avait à remplir. Puisqu'elle y a réussi, il n'y a pas lieu de voir en elle un morceau introduit tant bien que mal dans le poème primitif, ni de supposer qu'elle a passé par une série d'avatars, qu'elle fut d'abord théiste puis panthéiste, — à moins que ce ne soit l'inverse, — et que, pour opérer le transfert, on s'est contenté de juxtaposer aux éléments primaires des çlokas d'une tout autre provenance et d'un tout autre esprit. Une est l'inspiration générale du poème, et foncièrement hindoue, si l'on pose comme caractéristiques de l'hindouisme le système de la caste et l'observance des devoirs que la naissance impose à chacun. Les soldats indigènes qui emportaient dans leur bagage des exemplaires de la Bhagavad-Gîtâ et qui y puisaient un encouragement à faire leur devoir de guerriers, sont restés plus fidèles à l'esprit qui l'a dictée à l'origine que tant d'ingénieux exégètes qui y ont cherché à tout prix la confirmation de leurs doctrines particulières.

Paul OLTRAMARE.

(Mémoire présenté au XVIIe Congrès International des Orientalistes, Oxford, 28 août 1928).

Digitized by Google

LES EMPREINTES DE SAINT PIERRE

A SAINTE FRANÇOISE ROMAINE

I

En 1574, le hasard d'une fouille faite à Rome dans l'île Tibérine, entre les deux ponts antiques qui l'unissent au Champ de Mars et au Trastevere, exhumait la base d'une statue. Elevée en l'honneur de Semo Sancus, par Sextus Pompeius Mussianus, l'un des *Sacerdotes Bidentales* à qui incombait le culte de ce dieu, cette statue portait une dédicace appropriée « Semoni Sanco Dio Fidio » (1). La découverte était d'importance ; par elle se résolvait la bien amusante confusion qui, à l'époque chrétienne, avait fait intervenir dans les fastes romaines le personnage mystérieux et fugitif de Simon de Samarie, dit Simon le Magicien.

S'il ne fut pas le responsable de cette confusion, saint Justin était du moins le premier à la rendre publique en racontant l'histoire merveilleuse de Simon. Avant lui, les Actes des Apôtres nous rapportaient bien la querelle du mage samaritain avec l'apôtre Pierre et la malédiction qu'il s'en attira pour avoir cherché à lui acheter la possession de l'Esprit-Saint (2), mais ce bref compte-rendu n'excédait point les limites d'un fait divers. Or, Justin nous enseigne que Simon vint ensuite à Rome sous le

(1) *C. I. L.* VI. 567.
(2) *Actes des Apôtres*. VIII, 9-25.

Digitized by Google

règne de Claude, qu'il y séduisit les Romains et obtint d'eux les honneurs divins. Une statue, ajoute-t-il, lui fut érigée entre les deux ponts de l'île Tibérine avec la dédicace « Simoni Deo Sancto » : « A Simon dieu saint » (1).

La bévue est manifeste. Le bon Justin a confondu le mage samaritain Simon avec le dieu latin Semo Sancus. Cette confusion allait être le point de départ de toute une légende dont Rome serait le centre.

⁂

Etrange figure que celle de Simon ! Si nous n'avions pour la juger que les Actes, nous l'attribuerions à quelque sorcier de village, conscient de sa propre médiocrité et aspirant à améliorer ces menus sortilèges. Nous nous étonnerions un peu du hasard qui, à Samarie, opposa deux personnages appelés Simon : le mage et Simon Pierre, mais nous n'insisterions pas plus. La critique moderne a, heureusement, poussé loin l'analyse de notre héros.

Elle ne prétend pas moins que d'identifier ces deux Simon, ou plutôt de les opposer et d'en faire deux avatars d'un même individu que revendiquaient deux doctrines contradictoires. « Simon Pierre, le père de l'orthodoxie, est le pendant de Simon Mage, le père du gnosticisme. En opposition avec le Simon hérétique qui s'appelle lui-même ὁ ἑστώς, c'est-à-dire celui qui reste droit, le Simon orthodoxe est nommé par le Christ même, la *pierre*, et le nom de Pierre est donné à Simon au moment où il conçoit sa doctrine » qui fait du chrétien un héritier de la loi juive et un disciple de Moïse (2). Les Actes avaient déjà consacré la dissociation de ces deux êtres émanés du Simon primitif dont il n'est pas le lieu ici de rechercher la véritable figure ; ils avaient renchéri encore en consacrant la défaite du Simon gnostique devant le Simon chrétien. Mais le souvenir du mage thauma-

(1) *Justin martyr*, *Apol.*, Pr. 26.

(2) Van den Bergh van Eysinga ; *Saint Pierre, second Moïse*, *Ann. Hist. du Christianisme*, II, p. 189-191. Les Actes appellent l'apôtre Simon (X. 18).

Digitized by Google

turge restait indissolublement lié à celui de l'apôtre Pierre et nous savons que celui-ci ne s'était point fait faute d'assimiler les légendes de celui-là (1). C'est ainsi que Pierre emprunta au mage le miracle de son évasion, et quand nous entendons ce dernier déclarer : « Enchaîné, je me livrerai moi-même, attaché à une prison, j'en ferai ouvrir spontanément les portes » (2), souvenons-nous que l'apôtre prend à son compte les mêmes miracles (3).

Pierre, donc, absorba la légende de Simon. Du moins il l'absorba dans la limite du possible car il y avait dans l'histoire du mage des prodiges que l'apôtre ne pouvait revendiquer sans sacrilège : si le samaritain jouait pour les gnostiques le rôle d'un apôtre, il était aussi pour eux tout que ce qu'était Jésus pour les chrétiens. Le Pseudo-Marcellus (4) avoue l'identité de la légende de Jésus et de celle de Simon : « Il en est d'eux comme de deux frères jumeaux et toutes les actions de l'un sont semblables à celles de l'autre ». Nous apprenons effectivement que Simon est né d'une vierge, qu'il s'en fut de bonne heure en Egypte, puis qu'il entra à l'école de Dosithée dont le nom est la traduction grecque de celui de Jean, qu'il fit ensuite des miracles : rendit la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la marche aux boiteux, la vie aux morts, qu'enfin il fut frappé mortellement, se ressuscita lui-même et monta aux cieux. En somme, c'est toute l'histoire du Christ qu'il revendique comme sienne (5).

C'est bien un tel personnage que les chrétiens importèrent à Rome après qu'ils eurent lu fautivement l'inscription de l'île tibérine. Mais ils ne pouvaient voir dans ce mage thaumaturge autre chose qu'un faux Christ, un suppôt du diable dont les

(1) P. Alfaric, *Christianisme et Gnosticisme*, p. 13.

(2) Pseudo-Clément, *Rev.* II, 9.

(3) *Actes*, XII.

(4) Pseudo-Marcellus ; c. 22.

(5) P. Alfaric, *loc. cit.*, p. 10-13. A noter que, tandis que Pierre assumait les miracles de Simon, celui-ci possédait une légende identique à celle de Jésus. Souvenons-nous à ce propos que Pierre est mort en croix comme Jésus. On peut se demander si cette similitude ne s'est point faite par l'intermédiaire de Simon.

Digitized by Google

prestiges démoniaques étaient propres à jeter le trouble dans les cœurs chrétiens. Et, comme d'autres parts on connaissait la présence, mythique ou non, de Pierre à Rome, la vieille inimitié des deux Simon se devait d'y renaître et de trouver là son dénouement.

Aussi bien, fut-ce un pendant, un complément de la victoire de l'apôtre sur le mage que les chrétiens prétendirent retrouver dans la légende romaine de Pierre et de Simon.

***

Cette légende elle-même a toute une histoire. La plus ancienne de ses versions, datée du second tiers du IIIe siècle, nous enseigne que Simon, indigné de l'indifférence des Romains qui lui préféraient Pierre, se fit fort de monter au ciel et de contrefaire ainsi l'ascension de celui au nom de qui l'apôtre parlait. Curieuse, la foule du Forum se massa sur la Voie Sacrée et Simon s'éleva. Mais Pierre se mit en prières, implorant Dieu de châtier l'orgueil du mage ; il y mit tant de foi qu'il fut écouté : Simon retomba sur le sol où il se brisa la jambe en trois endroits. Ses disciples l'emportèrent en cet état à Aricie, puis à Terracine où il mourut des soins maladroits de ses médecins (1).

Pour être un peu plus tardive, la version du Pseudo-Marcellus n'en reste pas moins très naïve et proche de la source populaire. L'ascension du mage aurait eu lieu au Champ de Mars, sous les yeux de Néron et des apôtres Pierre et Paul, mais le lieu de la chute est toujours le Forum où Simon se rompit le corps en quatre morceaux sur quatre dalles de la Voie Sacrée (2).

Telle est la version qui prévalait au Ve siècle ; en ce temps la tradition restait étrangère au culte officiel, et pour cause : les traces étaient celles de Simon, d'un hérétique que le christianisme n'avait pas lieu de célébrer dans les souvenirs qu'il avait laissés.

(1) *Acta Petri cum Simone*, *Lipsius*, P. 83. — Duchesne, *Le Forum chrétien*, p. 11-19.

(2) *Lipsius*, p. 163.

Digitized by Google

La piété orthodoxe ne s'en tint pas à cette interprétation simonisante. A la fin du VIe siècle, Grégoire de Tours découvre sur ces dalles les empreintes laissées par les genoux des saints Pierre et Paul priant Dieu de châtier Simon dans sa vanité (1). Cette façon de voir fut consacrée définitivement par le pape Paul (757-767) qui, nous dit son biographe, fonda au Forum un oratoire en l'honneur des deux apôtres, à proximité des traces de leurs genoux.

Le site précis de cet oratoire est inconnu ; on le peut cependant déduire de ce que, au XIIe siècle, la pierre de Simon est repérée par Benoît près de l'église des saints Cosme et Damien (2), qui pour cette particularité joignait à son titre celui de *in silice*. Cette église existe toujours ; elle se compose de deux temples antiques réunis en un seul. Mgr Duchesne a pu, avec infiniment de vraisemblance, rechercher le primitif oratoire du pape Paul dans l'une de ces deux salles (3), plus sûrement dans celle qui fut jadis la *cella* d'un temple rond dédié par Maxence à son fils Romulus. L'association de deux sanctuaires consacrés respectivement aux saints Pierre et Paul et aux saints Cosme et Damien, est peut-être marquée dans la grande et magnifique mosaïque absidiale qui décore l'autre partie de l'édifice, celle qui occupe le temple érigé par Vespasien à la Ville Sacrée. Cette mosaïque figure les bords du Jourdain, et Pierre avec Paul présentant au Christ, comme des parrains, les saints mineurs Cosme et Damien. N'est-ce point là le signe du double patronage de l'église double ?

Avant 1375, les dalles aux saintes traces furent déplacées ; on les transporta dans l'église de Sainte Marie-Nouvelle qui se dressait non loin de là, au milieu des ruines du temple dédié par Hadrien à Vénus et à Rome, au sommet de la Voie-Sacrée ; elles furent d'abord placées sous un autel (4), mais on les peut voir aujourd'hui dans le transept droit de cette église qui porte ac-

(1) Grégoire de Tours, *De Gloria Martyrum*, 27.
(2) *Bened. Canon.* t. LXXVIII.
(3) Duchesne, *Le Forum Chrétien*, p. 34, n. 1.
(4) Codex Vaticano 4.265. — Lugano. *Le Memorie*, p. 19-66.

Digitized by Google

tuellement le titre de Sainte Françoise Romaine. Ce sont deux pentagones de basalte profondément creusés et abrités par de fortes grilles ; une inscription italienne signale les traces des genoux de saint Pierre priant tandis que les démons élevaient dans les airs son ennemi Simon.

Quant aux origines de la légende, le doute est impossible. Si l'on veut trouver aujourd'hui sur les dalles les empreintes des genoux de Pierre et Paul, il est certain que, dans le principe, alors que le christianisme n'avait point encore annexé ce mythe, c'était bien le corps brisé de Simon qui passait pour avoir marqué ces pierres. Mais cette histoire miraculeuse ne peut être elle-même qu'une interprétation ; il est superflu d'affirmer que l'ascension du mage est une légende. Des traces existaient à quoi se rattachait le souvenir de Simon, puis, par extension, celui de Pierre parce que Simon n'avait pour les chrétiens d'existence réelle que comme le perpétuel ennemi de l'apôtre. C'est tout ce que nous pouvons dire de certain.

Reste à savoir ce qu'étaient ces empreintes, ce que Simon avait à faire avec elles.

***

Il vient naturellement à l'esprit de chercher dans le second épisode du roman de Simon, la continuation de l'équivoque provoquée par Justin : Simon ne serait autre que Semo. On découvre bien vite que cette route ne conduit pas à une solution immédiate. Aucun trait de la légende de Semo ne se peut rattacher aux circonstances de la mort du mage et, d'ailleurs, on ne conserve aucun souvenir d'une localisation du culte du dieu Semo sur le Forum.

Mais une analyse plus approfondie permet d'arriver, quant à l'identification des empreintes miraculeuses, à une hypothèse nouvelle : ces empreintes seraient celles de Castor, le fils de Jupiter et de Léda.

Car on a toutes les raisons de croire que l'on montrait sur la Voie Sacrée des traces attribuées à ce héros. Aucun texte ne

Digitized by Google

l'assure, mais l'hypothèse n'est point trop audacieuse. Qu'on en juge.

On se souvient des origines du culte de Castor et de son frère Pollux au forum romain. C'est au cours de la bataille du lac Régille que ces dieux latins, auparavant hostiles aux Romains, avaient, à la prière du consul Aulus Postumius, accordé leur protection à la cité tibérine et passé dans ses rangs. Telle alliance contractée au cours d'un combat a été rappelée trop de fois à propos des Dioscures pour conserver même un semblant d'originalité. Mieux appropriée est la fin de cette histoire ; on sait que, après avoir assuré le triomphe aux gens de la cité des collines, les fils de Jupiter apparurent sur le Forum pour annoncer la victoire des armes romaines, tandis que leurs chevaux s'abreuvaient à la source voisine (1).

Ceci est la légende. En fait nous savons que Castor possédait un sanctuaire au lac Régille, dont celui du Forum n'était qu'une filiale. Or, ce temple du lac Régille se glorifiait de détenir les empreintes dans le roc des quatre pieds du cheval de Castor (2) ; il y a toutes les chances pour que pareilles traces se soient retrouvées à la succursale de Rome, près de la fontaine de Juturne où eut lieu la théophanie de Castor.

S'il n'y a là qu'une hypothèse, du moins cette hypothèse prend-elle une certaine force à l'analyse des personnages des Dioscures. Fils du soleil, ils sont associés à son culte et symbolisent son lever et son coucher. Pollux, c'est Hespéros, le soleil couchant, Vesper dont le flambeau s'éteind et qui précède la nuit ; Castor, c'est le soleil levant monté sur un quadrige ; il escalade le ciel et l'embrase de sa lumière matutinale ; mais, par extension, Castor est aussi l'étoile du matin, Lucifer, dont l'apparition annonce le jour renaissant (3).

Aussi bien les chrétiens n'eurent-ils pas à chercher beaucoup pour le munir d'une légende édifiante : le héraut du jour fut

(1) Albert, *Le culte de Castor et Pollux en Italie*, p. 21-22.

(2) Cicéron, *De Natura Deorum*, III, 5.

(3) L'identification de Castor avec Lucifer, l'étoile du matin, est démontrée avec de nombreux attendus par Albert *loc. cit.*, p. 81-102.

Digitized by Google

pour eux ce Lucifer dont le prophète avait déjà annoncé la chute et qui fut précipité du haut du ciel pour avoir tenté de ravir les attributs de la divinité : « Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer, toi qui paraissais si brillant au point du jour ? Comment as-tu été renversé sur la terre, toi qui disais en ton cœur : Je monterai au ciel, je m'assiérai sur la montagne aux côtés de l'aquilon, je me placerai au-dessus des nuées les plus élevées et je serai semblable au Très-Haut ? » (1) Voilà bien, dite presque dans les mêmes termes, l'histoire de Simon, le magicien qui fut puni dans le geste même de son péché. Nouveau Phaëton, il tenta d'escalader le ciel mais, rejeté sur la terre, il vint périr sous les yeux de ceux-là même qu'il avait voulu étonner.

Si séduisante que puisse être cette hypothèse, nous ne nous en tiendrons pas à ces seules apparences puisqu'elle exige l'identification préalable de Simon, l'auteur de la quadruple empreinte de la Voie Sacrée, avec Castor, dont le cheval a laissé habituellement quatre empreintes analogues.

Cette identification seule nous donnerait la sécurité d'affirmer.

***

A l'étude, la personnalité du dieu Semo apparaît singulièrement fuyante. Il est possible cependant, malgré la pénurie des renseignements le concernant, de distinguer sa nature. Identique à Jupiter (2), il était un dieu du ciel et du soleil ; dans son temple du Quirinal, lui étaient consacrés des disques de bronze qui sont, comme on sait, des symboles solaires (3). De plus, il était un dieu de la foudre. Un collège de prêtres, appelé *Sacerdotes Bidentales* était préposé à son culte. L'indication est heureuse ; nous savons que les édifices nommés *Bidentalia* étaient élevés dans les lieux frappés de la foudre (4) ; ces sanctuaires étaient d'une architecture très spéciale ; ils comportaient un mur

(1) *Isaïe*, XIV, 12-14.

(2) Lyd., *De mens.*, 58. — *Tables eugubines*. — Les Ombriens appelaient Semo Jupiter Saucius.

(3) Liv. ; VIII, 20, 8. — *Tables eugubines*.

(4) *Festus*, 33. — *Scholi, Pers.*, II, 27.

Digitized by Google

circulaire entourant le lieu sanctifié par le feu céleste où l'on ne devait pas poser le pied ; ils étaient à ciel ouvert parce qu'on ne pouvait plus recouvrir d'une toiture l'endroit marqué par le ciel. Tel était bien en effet le type dont participait le temple consacré à Semo, au Quirinal, par les *Sacerdotes Bidentales* (1).

Enfin, cette divinité paraît bien avoir été en relation avec le culte des eaux et spécialement avec celui de la nymple Juturne, laquelle possédait un sanctuaire à côté de celui de Semo, au terme de l'aqua Vergine (2).

Si peu que l'on sache de Semo Sancus, on ne peut pas ne pas remarquer à quel point il ressemble à Castor ; il y a entre ces deux personnages bien plus que des affinités extérieures.

On a déjà noté l'association très étroite qui liait Castor et la nymphe Juturne dont la source jaillissait au Forum ; le bassin de cette fontaine était, dans l'Antiquité, décoré par la figure équestre des Dioscures qui étaient apparus là au soir de la bataille du lac Régille.

Fils de Jupiter, Castor était aussi un dieu de la foudre. Cicéron nous le laisse entendre en nous rapportant que son temple de Tusculum avait été frappé par l'éclair (3), tout comme celui de Vulcain l'avait été sur le Capitole (4). Il apparaît bien que le même fait était attribué au temple de Castor sur le Forum ; tangent à cet édifice existait autrefois (il n'en reste plus que des vestiges) une construction appelée putéal *Scribonianum* qui, érigé par Scribonius Libo au IIe siècle avant notre ère, entourait un point du sol où la foudre était tombée (5). Ce putéal est le type le plus parfait de ces *bidentalia* circulaires et à ciel ouvert réservés à Semo Sancus.

Si la légende montre là le point de chute de la foudre, l'examen semble accorder à l'édicule une valeur plus grande. M. Pi-

(1) Varro, *De Ling. Lat.*, V, 66.

(2) Daremberg, *Art. Juturne*. Cet aqueduc aboutissait à la fontaine de Trévi.

(3) Cicéron, *De Divinatione* I, 43, 98.

(4) *Liv.*, XXXII, 29, I.

(5) Piganiol, *Essais sur les Origines de Rome*, p. 268-269. — *Les Origines du Forum*, p. 263.

Digitized by Google

ganiol a démontré que la modeste ruelle qui sépare la demeure des vestales de la Regia n'est autre que le décumanus de l'enceinte primitive, tracé régulièrement de l'ouest à l'est selon l'usage religieux ; perpendiculairement il retrouve le *cardo* de Rome dans le chemin, auquel a succédé un petit escalier aujourd'hui impraticable, aboutissant à la porte du Palatin. Le putéal *Scriboniauum* est situé rigoureusement à la jonction de ces deux axes, à l'endroit où se plaça le fondateur pour inspecter le ciel et déterminer, face au soleil levant, la voie décumane. La margelle de l'édifice, que l'on ne connait que par les médailles, nous le montre dédié au dieu du feu céleste (1), celui-là même qui avait permis de trouver l'axe essentiel de la cité. Aussi pouvons-nous supposer que l'éclair consacré dans ce bidental était, non pas celui de la foudre, mais celui du soleil à son lever, frais émané de Castor qui est aussi Lucifer.

Tels sont les deux personnages de Castor et de Semo Sancus ; telles sont les raisons de les identifier l'un à l'autre ; et, ce faisant, nous suivons encore l'opinion des auteurs de l'Antiquité qui voyaient en Sémo un avatar de Jupiter lui-même : Aelius Stilo et Varro prétendaient que le titre de *Dius Fidius* qui lui est communément attribué dissimule en réalité celui de *Diovis Filius* qui équivaut au titre de Dioscure. C'est dire que Semo est identique à Castor (2). L'étymologie est hasardée ; peu importe ici ; il reste que l'identification des deux héros obtint créance au cours de l'Antiquité et l'on n'a pas de raison pour nier l'utilisation de ce concept par les chrétiens, auteurs de la légende de Simon.

Ainsi le responsable des empreintes de la Voie Sacrée, en l'espèce le Dioscure Castor, aurait pris à sa charge la légende de Lucifer tombé du ciel, en même temps que le titre de Semo. La légende aurait alors été créée. Semo avait déjà été confondu par les Chrétiens avec Simon de Samarie, le magicien que maudit un jour l'apôtre Pierre.

(1) Carcopino, *Virgile et les Origines d'Ostie*, p. 122-125.
(2) Aelius Stilo, cité par Varro, de ling. lat., v. 66.

Digitized by Google

⁂

Il importe de connaître maintenant quelle valeur rituelle était attribuée aux empreintes de pieds qui furent généralement l'objet de cultes passionnés dans l'Antiquité, et le sont de nos jours encore de la part des gens du peuple restés si attachés aux croyances primitives.

Aux Indes, le roi Açoka passait pour avoir élevé des autels auprès des 84.000 empreintes connues du pied du Bouddha ; la plus célèbre est celle du pic d'Adam, à Ceylan, où les chrétiens voient la trace du pied d'Adam ou de celui de saint Thomas (1). En Europe, le rite est universel, et les traces du pied de saint Martin ou du sabot de sa monture sont innombrables (2). Entre toutes ces empreintes, l'une des plus caractéristiques, parce qu'elle s'est conservée avec ses rites magiques jusqu'à notre temps, est celle de saint Remacle que l'on montre à la source de la Groesbeek, à Spa. Les femmes stériles s'y rendent et boivent un verre de l'eau de la source en prenant bien soin de placer le pied dans l'empreinte du pied du saint (3). Sur le bord d'une rivière près d'Athènes existe dans le roc la trace d'Apollon ; les femmes qui désirent des enfants s'y assoient et se laissent glisser dans le ruisseau en invoquant le dieu solaire (4). On citerait aisément une infinité d'exemples équivalents.

Les empreintes de la Voie Sacrée, sur le Forum romain, sont de cet ordre. Le doute est impossible à ce sujet puisque Grégoire de Tours nous enseigne les vertus médicinales de l'eau de pluie que l'on venait recueillir dans leurs cavités (5).

On avait alors oublié le nom du héros dont la vitalité se communiquait à cette eau ; mais nous savons que les Dioscures étaient,

(1) Saintyves, *Les vierges mères et les naissances miraculeuses*, p. 34-35.

(2) Bulliot et Thiollier, *La mission de saint Martin*.

(3) Saintyves, *loc. cit.*, p. 37-38.

(4) Béranger-Féraud, *Traditions et survivances populaires*.

(5) Grégoire de Tours, *De Gloria Martyrum*, 27. Les vertus de cette eau prolongent et copient sans doute celles de l'eau bienfaisante de la fontaine de Juturne près de quoi existaient primitivement les empreintes de Castor, témoins de sa théophanie, et le sanctuaire d'Esculape, le Dieu guérisseur.

Digitized by Google

en leur temps, des guérisseurs souverains et des dispensateurs de la fécondité féminine ; nous savons aussi que les saints Cosme et Damien ne sont autres que des hypostases chrétiennes des Dioscures Castor et Pollux (1). Comme eux venus de l'Orient, ils furent imposés à Rome par le parti grec (2) ; comme eux ils étaient des générateurs à qui l'on offrait des simulacres en cire du phallus (3) ; et, tandis que les Dioscures étaient les patrons de tout ce qui concerne l'art équestre, Cosme et Damien passaient pour réserver tous leurs soins à la guérison des chevaux (4). On donnait à ces saints le surnom d'Anargyres pour ce qu'ils apportaient la guérison sans exiger aucune rétribution (5).

Il apparaît donc, et ce n'est pas une moindre surprise, que si les traces génératrices étaient montrées au Moyen Age près de l'église des saints Cosme et Damien *in silice*, c'était en vertu d'une tradition ininterrompue qui, attaché d'abord aux personnes des Dioscures, fut reportée par légitime hoirie aux héros chrétiens. Tout au plus y eut-il transfert du sanctuaire et des empreintes miraculeuses depuis le temple de Castor et Pollux jusqu'à l'église des saints Cosme et Damien, à quelques dizaines de mètres plus loin.

Ce transfert n'explique cependant pas tout puisque les saints anargyres n'apparaissent pas dans la légende de Simon (6). On ne connaît pas de version où ce seraient Cosme et Damien qui s'opposeraient au triomphe du mage. Sans doute la substitution des apôtres Pierre et Paul aux saints anargyres fut-elle immédiate ; elle est en tous cas consacrée dans la mosaïque où ceux-là se font les parrains de ceux-ci auprès du Christ. Il n'y a pas à s'en étonner : du jour où Simon prit la place de Semo sur la

(1) Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, p. 196.
(2) Dufourcq, *Etudes sur les gesta martyrum romains*, p. 196.
(3) Dulaure, *Les divinités génératrices*, p. 258.
(4) *Légende dorée*, éd. Wizewa, 27 sept.
(5) Duchesne, *Le Forum chrétien*, p. 33-45.
(6) Nous ne tenons pas compte ici de la légende selon quoi les saints anargyres guérissent les jambes du gardien de leur église du Forum, il est possible cependant qu'il y ait là un souvenir très lointain et assourdi du mythe de Simon. Légende dorée, *loc. cit.*

Digitized by Google

pierre de la Voie Sacrée, le personnage symétrique de Simon, Pierre était entré dans la légende. Dès lors il n'y avait plus de place pour d'autres saints.

⁂

Nous avons jusqu'ici laissé volontairement dans l'ombre une particularité troublante : le flottement qui règne sur le nombre et la nature des empreintes. Les *Acta Petri* et le Pseudo-Marcellus (1) sont catégoriques : Simon se rompit en quatre morceaux. L'Antiquité avait légué au Moyen Age la quadruple empreinte des pieds du cheval de Castor ; la première version du drame de Simon s'en tint à ce nombre.

Mais la tradition populaire rattachait le double nom des Dioscures à la relique salvatrice ; si elle consentit à la voir christianisée, du moins lui conserva-t-elle son double patronage : deux saints, les Anargyres, furent substitués aux deux Dioscures.

Par ailleurs émergeait le nom de Pierre, héros obligatoire de la tragédie simonienne. Lorsque le clergé se préoccupa d'absorber la coutume populaire, ce fut pour substituer au double patronage des guérisseurs le saint patron de l'Eglise Romaine ; aussi ne montre-t-on que deux empreintes à Sainte Françoise Romaine : celle des genoux de Pierre. Cette tradition a généralement prévalu ; mais il advint aussi, afin que le double patronage soit conservé à la pierre sainte, que l'apôtre Paul, partenaire de Pierre en tant d'occasions, fut introduit dans cette histoire où vraiment il n'avait rien à faire ; nombreuses sont les versions qui voient dans les empreintes celles des genoux de Pierre et de Paul (2).

(1) Voir plus haut p.

(2) Il serait fort intéressant de rechercher jusqu'à quel point la légende de la pierre de saint Pierre sur la Voie Sacrée a pu contaminer la légende de saint Pierre au Tullianum. Dès le ve siècle, on racontait que saint Pierre, parfois avec saint Paul, fut incarcéré au Tullianum pendant neuf mois et qu'il y fit jaillir miraculeusement une source dont l'eau lui servit à baptiser ses geôliers et ses co-détenus ; on montrait aussi une colonne où il avait été attaché pendant son emprisonnement. Au point de vue cultuel, on saisit combien ces reliques du passage des apôtres ressemblent à celles qu'ils laissèrent sur la Voie Sacrée et qui se composaient essentiellement d'une pierre où l'on venait chercher une eau propre à redonner la vie physique.

Digitized by Google

Il n'en reste pas moins que la relique ne comporte plus que deux empreintes et non point quatre comme aux origines chrétiennes et dans les temps antiques.

***

Si on osait tenter un classement des versions successives de la légende, on ne pourrait hésiter à affirmer que la première interprétation, que préconisa certainement le clergé, intéressé à jeter le discrédit sur des vestiges païens, fut pour attacher aux empreintes le souvenir du réprouvé de Samarie.

Mais à côté de cette version, se perpétuait l'usage populaire de venir chercher guérison et fécondité auprès de la pierre miraculeuse dont les empreintes étaient attribuées aux deux saints bienfaisants et pitoyables.

Une seconde version naquit, version définitive élaborée semble-t-il au début du IVe siècle (1) et qui participait des deux conceptions précédentes. A l'histoire de la confusion de Simon, elle rattachait les noms des deux saints identifiés avec Pierre et Paul. D'inspiration religieuse, elle admettait cependant la vénération populaire vis-à-vis des saints bienfaiteurs, adoptant comme relique la pierre que le clergé avait jadis voulu diffamer en lui joignant le nom de Simon. Elle ne démentait point cependant la première version quant à l'histoire du mage et, tout en conservant cet épisode, elle sut le faire passer à l'arrière plan de la légende et attribuer le premier rôle à des personnages qu'elle pouvait accepter dans ses fastes.

***

De là vint la merveilleuse histoire de la déconfiture de Simon. Aucun des éléments qui servirent à la composition de cette édifiante légende ne nous est vraiment inaccessible ; nous les retrouvons tous dans le prodigieux héritage que le Moyen Age

(1) Les textes hagiographiques qui font mention de la mort de Simon et du triomphe de Pierre datent de cette époque.

Digitized by Google

reçut de l'Antiquité. Toute l'originalité des auteurs de l'histoire de Simon fut dans le choix des documents qu'ils utilisèrent. Nous nous sommes intéressés à la recherche des raisons profondes qui les guidèrent dans ce choix.

A. AUDIN.

Digitized by Google

VALEUR SOCIALE

DE L'ARISTOTÉLISME LATIN

La science médiévale, telle qu'elle était enseignée à la fin du XIIIe siècle, possédait incontestablement une grande valeur éducative ; elle soulevait l'homme au-dessus de sa mesquine individualité et elle le replaçait dans un ensemble. Sur ce point, tous les philosophes étaient d'accord. Très diverses étaient les doctrines qu'ils soutenaient : les uns s'inspiraient des vieilles traditions augustiniennes et défendaient la croyance mystique en une illumination immédiate de notre intelligence par Dieu ; d'autres, et il devenaient de plus en plus nombreux, adhéraient à la philosophie d'Aristote et ils s'efforçaient de construire une science rationnelle, qui serait à la fois conciliable avec les principes péripatéticiens et avec les dogmes chrétiens ; les derniers, enfin, avouaient une opposition irréductible entre Aristote et la foi, et s'ils prétendaient de bouche rester des croyants, on peut croire que leur raison donnait la préférence à ce qu'ils regardaient comme la science. Mais tous, augustiniens attardés, thomistes ou averroïstes reconnaissaient et proclamaient que l'individu n'est pas le centre du monde ; aussi ne doit-il pas être étudié comme un être isolé ; c'est en fonction de son rôle dans l'immense univers que l'homme doit être considéré.

Cette perspective combat l'orgueil, et c'est excellent. L'égoïsme est le grand facteur des guerres ; aussi des doctrines qui rappellent sans cesse aux hommes qu'ils dépendent de réalités supé-

Digitized by Google

rieures sont des doctrines de paix. Lorsque les individus ou les nations se regardent comme des absolus pleinement indépendants, ils se dressent les uns contre les autres : c'est la guerre. Au contraire, ils sont disposés à s'entendre, dès qu'ils croient appartenir à un même organisme ; leurs désaccords ne peuvent plus être à leurs yeux que des malentendus passagers, des parties qui s'érigent en tout sont fatalement anarchiques ; des parties qui ont conscience de n'être que des parties se reconnaissent aisément solidaires et elles cherchent à se compléter.

L'enseignement des Docteurs médiévaux a le grand mérite de faire prédominer dans les esprits le point de vue de l'universel. Aux rois et aux seigneurs, il redit sans cesse qu'ils sont les membres d'un organisme unique. Ce serait donc folie à eux de lutter entre eux ; de même que l'œil ne doit pas s'opposer à la main, ni la main au pied, ainsi les divers organes de la Chrétienté ne doivent pas se combattre. Tous doivent vivre en paix, et la paix c'est l'ordre. La paix est la santé du grand corps mystique que forme la société humaine.

Les savants ne sont pas les seuls à défendre la paix. Il existe une société vivante dont la mission est de veiller au maintien de la paix. Défenseurs de la paix, c'est un titre que les papes ont souvent revendiqué. Les Maîtres scolastiques le savent ; aussi sont-ils convaincus qu'en défendant les droits de l'Eglise, ils défendent la paix. Ils contribuent à placer l'humanité sous le règne de la vérité.

Déjà fort par sa cohérence logique, l'enseignement médiéval tire une efficacité remarquable de la personnalité des maîtres. Le docteur du XIIIe siècle jouit d'un prestige immense, et il le mérite. Conscient d'enseigner une science absolue, il s'estime le héraut du vrai, la voix qui proclame la vérité. Il est fier, et son intelligence, inaccessible aux bas calculs, revendique une pleine indépendance. Deux exemples nous le feront comprendre.

Henri de Gand était un chanoine estimé par sa prudence et le sérieux de sa pensée. On le surnomma le docteur Solennel. Il défendait à l'Université les anciennes thèses augustiniennes, contre les nouveautés du frère Thomas. Son esprit traditionnel

Digitized by Google

et la gravité de sa science théologique l'avaient sans doute désigné à l'évêque de Paris ; de fait, Henri prit part à la délibération des Maîtres que consulta Etienne Tempier, avant de lancer la célèbre condamnation de 1277 qui atteignit quelques thèses thomistes (1). C'était un homme considérable.

Alors qu'il enseignait, une grave controverse agitait le monde universitaire. Il s'agissait de l'interprétation de la bulle *ad uberes fructus*, par laquelle Martin IV avait accordé aux Frères Prêcheurs et aux Frères Mendiants le pouvoir de confesser. Dispensait-elle les fidèles de réaccuser, au temps de Pâques, à leurs propres curés, les péchés que durant l'année un frère aurait absous ? Les moines, d'accord avec le bon sens, soutenaient l'affirmative ; mais les séculiers, évêques et curés, voyaient dans cette solution une très grave atteinte à la hiérarchie ecclésiastique, et ils jetaient feu et flamme. L'évêque d'Amiens, Guillaume de Macon, écrit à l'archevêque de Reims, pour lui signaler ce qu'il appelle les abus des Frères, surtout des Frères Mendiants : « Nous vous écrivons, dit-il, non pour enseigner Minerve, *nolentes docere minervam*, mais pour que votre zèle pieux continuât à veiller au respect de l'organisation de l'Eglise universelle (2). Henri n'était pas l'ennemi acharné des moines, il leur reconnaissait le droit d'enseigner et même il jugeait que leur vie détachée de tout bien temporel leur permettait d'exceller en ce genre d'apostolat (3). Mais il aimait les antiques libertés locales, il avait un sens très vif de la hiérarchie féodale. Semblable à ces officiers de carrière qui aiment peu les volontaires, Henri se méfiait de ces nouveaux francs-tireurs qui ne rentraient dans aucun des cadres officiels. Aussi était-il très ardent dans la polémique. Il excitait les évêques : l'heure des discutions juridiques est passée, leur criait-il, le silence du pape témoigne contre les moines, la répression pénale s'impose ; il faut excommunier et priver de sépulture chré-

(1) Henri le déclare lui-même. Quod l. 2. q. 9 ; fol. 36, v. a. édition 1515.
(2) Denifle et Chatelain. Chartularium universit. Paris. II. 13.
(3) *Summa*. a. 11. q. 4 ; n. 11.

Digitized by Google

tienne ces fidèles qui refusent de se soumettre à la loi de la confession pascale (1).

En 1290 le pape Nicolas IV résolut de mettre fin au débat. Il envoya deux légats en France, Benoît Gaëtani, le futur Boniface VIII, et Gérard de Parme. Un concile se réunit sous leur présidence. Les séances se tenaient dans l'église Sainte-Geneviève (2). Comme les cardinaux se taisaient, le bruit se répandit qu'ils allaient se prononcer en faveur des séculiers ; et le 29 novembre, au début de la séance, l'évêque Guillaume de Macon adjure les prélats de se prononcer et de revoquer le privilège. Nous n'en avons pas le pouvoir, répond Gaëtani ; les Frères contre lesquels vous aboyez, nous ne les inquiéterons pas ; nous conformerons au contraire leur privilège. Ils sont le seul membre sain que nous avons trouvé. Puis il ajoute : je voudrais qu'ils soient tous ici présents, ces Maîtres Parisiens. Ils ont eu la témérité d'interpréter le privilège des Frères, croyant que la Curie Romaine l'avait octroyé à la légère ; qu'ils sachent que cette Curie n'a pas des pieds ailés, mais de plomb. Ils pensent que nous admirons leur science, nous les jugeons comme les plus sots d'entre les sots, eux qui ont empesté tout l'univers de leur doctrine. Henri de Gand écoutait cette semonce. Il réunit ses collègues, et il les exhorta à maintenir leur liberté de parole : Il nous est permis de disputer sur l'Evangile, pourquoi pas sur le décret.

Godefroid des Fontaines ne revendiquait pas une moindre indépendance. L'émotion produite par l'acte d'Etienne Tempier, condamnant certaines thèses thomistes, n'était pas apaisée et la polémique soulevait les plus graves problèmes touchant la liberté des recherches scientifiques. Godefroid n'essaie pas de fuir les difficultés et il dit nettement son opinion. Dans une des discutions publiques qu'on appelait quodlibéliques, la question posée à notre Docteur était : un Maître a-t-il le droit de défendre une thèse qu'il croit vraie, mais qu'un évêque a condamné comme

(1) Chartular. it.

(2) Le compte rendu de la réunion a été publié par Finke, Romische Quartalschrift, 1895, p. 180.

Digitized by Google

fausse et qu'il a défendu d'enseigner sous peine d'excommunication ? (1) L'allusion à l'évêque de Paris était évidente. Voici la réponse : Ou bien il s'agit d'une vérité indifférente au salut, ou bien d'un dogme religieux. Dans le premier cas, le Docteur doit se taire, car s'il ne doit jamais enseigner l'erreur, il n'est pas obligé d'enseigner toutes les vérités. Toutefois, si la thèse condamnée possède des preuves sérieuses, il faut agir sur l'évêque ; sa condamnation est mauvaise ; le salut n'est pas compromis, c'est vrai, mais la libre recherche scientifique est entravée, ce qui est un grand détriment pour l'intelligence. En outre, c'est un scandale que de voir l'ignorance et la naïveté de ces évêques estimer contraire à la foi ce qui n'est contraire ni à la foi ni à la morale (2). Dans le second cas, la condamnation de l'évêque est nulle, et on ne doit pas en tenir compte. Aucun homme n'a le pouvoir d'interdire l'enseignement de ce qui est, évidemment, de foi ou connexe à la foi.

Cette condamnation que porta Etienne Tempier, son successeur actuel, Simon de Bucy (3), a-t-il le devoir de la rapporter ? Pêche-t-il en ne le faisant pas ? (4). Godefroid, qui enseignait à Paris, ne l'oublions pas, conclut tranquillement : L'évêque actuel de Paris « est un homme fort versé dans le droit canon et le droit civil. Mais sa science théologique n'est pas assez profonde pour qu'il ait pu entreprendre la correction des articles condamnés, sans prendre l'avis des maîtres compétents en la matière. Or, étant donné leur divergence de vues sur cette question, l'abstention de l'évêque est excusable. Mais il eût pu, sans inconvénient, rame-

(1) Quodl. VII, questio 18. — Quodlibet de Godefroid de Fontaines, édités par M. de Wulf et J. Hoffmans, Louvain, 1914.

(2) Quamvis enim malum contra salutem ex hoc non eveniat, tamen malum contra perfectionem intellectus ex hoc continget ; nam homines non possunt libere tractare veritates quibus eorum intellectus non modicum perficeretur. Item, scandalum evenit exinde apud infideles et etiam apud multos fideles de ignorantia et simplicitate talium prælatorum in hoc quod illud reputatur erroneum et fidei contrarium quod tamen non repugnat fidei nec bonis moribus. It. p. 404.

(3) Evêque de Paris de 1292 à 1304.

(4) Quodl. XII, q. 5. — Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines, par Maurice de Wulf, page 46. Bruxelles, 1904.

Digitized by Google

ner la paix dans les esprits, en suspendant la prohibition de son prédécesseur. Et bien que je n'ose le condamner de ne pas l'avoir fait, je vois difficilement comment il est possible de lui pardonner cette négligence ».

Enfin, dans un autre quodlibet, Godefroid légitime son franc parler par des raisons qui honorent à la fois le Professeur et l'Evêque. Enseigner la vérité, dit-il n'est une injure pour personne, car la vérité est la perfection de notre intelligence et le guide de notre action. Le Docteur a la charge d'enseigner la vérité, il la doit à tous, aux grands comme aux petits (1).

Le Docteur est le ministre de la vérité, comme le soldat est le ministre de la loi. Le soldat tue, non pour préserver sa propre vie, mais pour exécuter la sentence du juge. Ainsi le maître n'enseigne pas pour s'attirer gloire ou profit, il enseigne pour manifester la vérité. Quelle que soit sa crainte d'offusquer les faibles, dit Henri de Gand », le Professeur ne doit pas adoucir la doctrine au gré des auditeurs. La vérité est la règle de notre vie, devant elle toute préoccupation étrangère doit disparaître. Plutôt le scandale universel que le péril de la vérité.

On comprend qu'un tel enseignement donné par de tels hommes exerceât une influence moralisatrice immense. L'humanité sentait qu'au-dessus d'elle brillait une vérité unique et immuable : et les individus respectaient, comme un maître souverain, la science qui parlait par la bouche des Docteurs. Aussi le prestige des Universités était énorme au Moyen-Age et un syllogisme bien construit était souvent plus puissant qu'une armée. D'où le mot de Guillaume d'Ockam à Louis de Bavière en lutte avec le pape

(1) Cum ergo doctor veritatis habens officium publicum docendi veritatem est in usu et executione officii, ex debito justitiæ distributivæ tenetur veritatem quæ tangit majores sicut quæ tangit minores, adhibitis tamen circa hoc circumstantiis debitis, alioquin esset acceptor personarum quod debet esse a bono doctore alienum. Quodl. XII, q. 6. Cité par Maurice de Wulf, Etude sur la vie de God. de Font., page 48.

(2) Melius est ut scandalum oriatur quod veritas relinquatur. Unde si scandalizarentur auditores, quia magister docet veritatem optimam ad docendum, non debet dimittere propter scandalum, quia veritas doctrinæ esset in periculo. Quodl. 2, q. 16 ; fol. 42, r°, i.

Digitized by Google

Jean XIV : défends-moi avec l'épée, je te défendrai avec la plume. Le docteur du XIIIe siècle représentait la science, une science universelle, absolue, immuable, supérieure aux passions ; contre elle, on pouvait triompher un instant, jamais définitivement. Les Docteurs des Universités étaient véritablement un pouvoir doctrinal respecté de tous. Cependant un grave danger social était caché dans ce culte de la science.

***

Le péril réside dans la philosophie d'Aristote, au moins d'un Aristote fortement arabisé, qui inspire la plupart des Docteurs du XIIIe siècle. Elle porte en germe la ruine de l'organisation féodale de la chrétienté. L'esprit péripatéticien, a dit justement Auguste Comte, est bien voisin de l'esprit positif, et il tend « réellement à dégager l'entendement de toute tutelle théologique » (1).

Ce que Comte appelle tutelle théologique avait donné à saint Bonaventure et à Alexandre de Halès la conviction très vive que les choses, qui nous entourrent, sont les images de Dieu ; impossible de les connaître sans se référer au modèle dont elles émanent. Se cantonner dans l'expérience, comme le font les sciences humaines, c'est se condamner à une vue imparfaite et stérile. Le vrai savant est le mystique qui se sert du monde extérieur comme d'un tremplin pour s'élancer vers Dieu ; et Dieu, il le trouve d'autant mieux que, docile à l'appel qu'il entend dans le silence de son âme, il se laisse davantage pénétrer par la lumière divine. Dieu vit en nous, et c'est par une expérience intime que nous le sentons.

Le péripatélicien n'est pas un mystique ; mais un savant qui n'a confiance qu'en de solides raisonnements syllogistiques. Il ne croit pas à l'illumination des intelligences humaines par Dieu ; il croit en la science rationnelle. Le monde a une réalité propre, et l'homme possède dans la raison tout ce qui est nécessaire pour le connaître. Chaque être possède une forme uni-

(1) Cours de la philo. positive, 55e leçon, tome V. Page 292 dans la réédition chez Schleicher, Paris, 1908.

Digitized by Google

que qui lui communique un degré fixe d'intelligibilité ; il peut devenir l'objet d'une science spéciale. Lorsque le savant a classé les différentes créatures qui composent l'univers, des étages apparaissent et les spécialistes peuvent se cantonner dans l'étude de chacun d'eux. Le mathématicien étudie la quantité ; le physicien, les formes incarnées dans la matière ; l'astronome, ces formes dépourvues de matière que l'on nomme les astres et qui peuplent les sphères célestes. Les sciences diverses conservent encore des liens entre elles ; les inférieures reçoivent leurs principes des supérieures ; mais ces rapports demeurent extérieurs, et l'objet de chacune d'elles fournit à l'esprit un aliment solide ; il ne porte plus, comme dans l'augustinisme, une sorte de ressort interne qui empêche l'intelligence de s'arrêter sur lui et qui la projette hors de lui, vers les êtres plus parfaits dont il est une image affaiblie.

L'esprit aristotélicien devait fatalement s'étendre à l'étude du monde moral (1). Créateur d'un système logique qui expliquait le monde inanimé, il devait chercher à organiser la société d'après les mêmes principes. Une « physique sociale » est le fruit naturel du rationalisme d'Aristote. Or une telle science, si elle se pose comme indépendante, ruine infailliblement la chrétienté féodale et compromet la paix.

La chrétienté, à la prendre dans la pensée de Grégoire VII, qui en fut le principal fondateur, n'est pas une organisation temporelle de l'humanité. Jamais, à en croire son dernier historien, Grégoire n'avait cherché à se substituer aux rois, dont il regardait le pouvoir comme venant de Dieu (2). Son but était exclusivement religieux ; et s'il était entré en lutte avec les empereurs et les rois, s'il s'était efforcé de limiter leurs pouvoirs, c'était pour les soumettre à la loi de Dieu (3). Comment lui donner tort ? Soutenir que le pouvoir royal est pleinement indépendant, c'est livrer le monde à la domination de la force brutale et on doit être reconnaissant au pape Grégoire VII d'avoir revendiqué la

(1) It. p. 293.
(2) Augustin Fliche, La Réforme grégorienne. II. 318. Paris-Louvain, 1925.
(3) It., p. 350 et 397.

Digitized by Google

suprématie de l'Eglise, car, en ce faisant, il défendait ce que l'humanité possède de plus précieux : la primauté de la morale. En outre, il plaçait le problème sur le vrai terrain. Les hommes ne sont pas des éléments déterminés, définis ; que l'on peut classer en une vaste société, qui aurait la stabilité fixe d'une ruche ou d'une fourmillière ; en chacun deux s'agitent des passions, et surtout un tourment perpétuel, qui les empêche de s'arrêter à ce qu'ils possèdent et à ce qu'ils sont. Ils ne peuvent vivre en paix que s'ils entrevoient au-dessus de leurs têtes un but unique ; c'est par la marche en commun vers un idéal moral que la paix peut être assurée entre les hommes. La chrétienté de Grégoire VII c'était la vérité et la bonté montrées à l'humanité, c'était un appel à tous pour qu'ils s'approchent d'un même idéal moral.

La chrétienté avait conservé ce haut caractère moral dans la philosophie augustinienne, que la réflexion religieuse avait lentement et laborieusement construite. La doctrine d'un Alexandre de Halès ou d'un saint Bonaventure explique constamment un être par un principe supérieur à cet être. La multiplicité des nombres apparaît comme une dégradation de l'unité, la pluralité des individus exige l'unité d'un archétype divin dont ils monnayent les perfections à travers le temps et l'espace. Bonaventure invite ses disciples à ne jamais s'arrêter, ils les convoque à une ascension perpétuelle. Chaque créature est pour l'esprit un ressort qui le projette hors d'elle, vers une créature supérieure ; et de degré en degré, l'âme s'élève vers Dieu. Les nations, dans une semblable doctrine, ne peuvent avoir leur fin en elles-mêmes, elles n'existent que par une société, d'un autre ordre, qui plane au-dessus d'elles et dont elles tirent leur raison d'être. La multiplicité des seigneuries et des royaumes implique l'unité d'une société gardienne de la justice.

Avec la doctrine d'Aristote, la perspective change complètement. Les étages de l'être acquèrent consistance et solidité, et l'esprit peut se reposer dans la contemplation de chacun d'eux. Une philosophie indépendante de la religion se constitue ; la science possède ses principes propres, elle peut rester d'accord avec les

Digitized by Google

dogmes de la foi, mais c'est un accord extérieur ; une concordance qui s'impose du dehors comme un fait, non plus une harmonie interne résultant de ce que la religion est une fleur dont le germe est déposé, de par la bonté divine, dans la nature humaine.

La société apparaît comme un fait naturel, qui doit être étudié comme les autres faits donnés dans l'expérience ; les méthodes du naturaliste s'appliquent intégralement à la sociologie. Comparer entre elles les diverses formes sociales, les classer sous des types génériques, déterminer les conditions normales d'une monarchie, ou d'une démocratie : tels sont les tâches de la science sociale. La paix devient donc un problème strictement scientifique, elle cesse d'être une question morale. L'ordre et la paix sont assurés dès que la vertu propre à chaque citoyen est déterminée en fonction de la place qu'il occupe dans la société. La vertu proprement humaine disparaît, il ne reste que des vertus d'artisans, de commerçants et de magistrats.

Le précepteur de Philippe le Bel, Gilles de Rome, s'inspire d'Aristote dans le traité qu'il composa pour son élève. Les devoirs du prince y apparaissent comme la conséquence de ses droits royaux ; il doit être chaste, prudent, libéral afin de sauvegarder et d'accroître la majesté du trône. Dans la théorie traditionnelle du moyen âge, un droit est toujours la conséquence d'un devoir ; c'est parce qu'ils ont été commis par Dieu au service de leurs pères, que les rois ont le droit de commander ; ils ont des droits dans la mesure où c'est nécessaire à l'accomplissement de leurs devoirs. Dans la théorie péripatétitienne de Gilles de Rome, la gloire du royaume devient la fin, le bien en soi ; est loué ce qui assure ce but ; mauvais, ce qui le compromet. Gilles est si naïvement imprégné de cet esprit naturaliste que, lui qui est un moine augustin, il ne prononce pas une seule fois, au cours de son long traité, les noms des vertus spécifiquement chrétiennes, la foi, l'espérance et la charité. A ses yeux la moralité royale constitue un étage très déterminé de la moralité, et le prince n'a qu'à être prince, rien de plus.

Cette méthode, appliquée à l'étude la société religieuse, produit

Digitized by Google

des résultats singulièrement inquiétants : l'Eglise apparaît entièrement matérialisée. Elle possède tout pouvoir sur terre, nous assure Gilles de Rome en un autre de ses écrits (1), le pouvoir législatif et le pouvoir de propriété. Le pape est l'unique source de l'autorité sociale, comme Dieu est l'unique source de l'être des créatures. Rois, baillis et tous les seigneurs civils commandent en vertu d'une délégation du pape ; ils sont, entre les mains du pape, un simple outil, un « marteau » et leur tâche c'est d'accomplir les besognes qui souilleraient la pureté de la sainte Eglise. Le pape est également l'unique source du droit de propriété ; il possède un haut domaine sur les fortunes de tous les chrétiens ; aussi a-t-il le droit d'exiger des dîmes ou d'enlever l'usage des biens concédés par lui aux pécheurs qu'il excommunie. Quant aux infidèles qui vivent hors de l'obédience pontificale, ils sont sous le régime de la force brutale ; les gouvernements et l'organisation des fortunes particulières ne possèdent chez eux aucun caractère moral, ils marquent simplement le succès du plus puissant, ils sont des brigandages, rien de plus. Le pape est le créateur de tout ce qui est droit, comme Dieu est le créateur unique de l'univers. Hors de l'Eglise, la justice disparaît et les hommes, semblables à des animaux, se débattent dans un néant de moralité.

Il est difficile, croyons-nous, de trouver une négation plus catégorique du caractère divin de l'Eglise. La société fondée par le crucifié avait pour mission de montrer aux pauvres humains l'itinéraire du Paradis ; ses pieds étaient sur terre, mais sa main indiquait le ciel et sa tête était environnée d'une lumière surnaturelle. L'Eglise du péripatéticien Gilles de Rome n'est plus qu'un super-Etat ; elle fait partie de la grande machine cosmique ; elle est un des moments d'un immense syllogisme dont la majeure suprême est Dieu et qui enserre dans ses innombrables anneaux la création entière. La chrétienté qu'organise une telle doctrine n'a plus rien de commun avec la noble organisation

(1) Voir, sur ce point, mon étude sur l'Idée de Chrétienté.

(2) Un trattato inedito di Eglidio Colonna, édité par Oxilia et Boffito. Florence, 1908 : c'est le De ecclesiastica potestate.

Digitized by Google

imprégnée de morale, qu'avait fondée Grégoire VII et dont saint Bonaventure avait fait la théorie ; le vrai nom de cet essai de domination terrestre, c'est : impérialisme. Gilles de Rome influencé par la science grecque que lui ont transmis les Arabes, a rêvé pour l'Eglise l'impérialisme de l'élève d'Aristote, Alexandre le Grand, ou celui de Mahomet.

L'impérialisme n'a jamais fondé la paix. Construit par la force, il demeure à la merci d'une force nouvelle. L'impérialisme ne porte pas en soi une bonté morale qui le légitime, c'est un égoïsme qui s'impose et qui suscite d'autres égoïsmes. Aussi voyons-nous, à la fin du XIIIe siècle, se lever des impérialismes multiples qui s'affrontent. A la toute puissance papale que défend Gilles de Rome, les légistes de Philippe le Bel opposent la souveraineté absolue de leur maître ; Pierre Dubois réclame pour le roi de France, la domination universelle, et il la réclame au nom de l'excellence du climat, du sol et du peuple de France. Bientôt, Jean de Jaudun et Marsile de Padoue défendront la suprématie de l'empereur germanique. Chacun de ces impérialismes se fonde sur une prétendue physique sociale, il prétend parler au nom d'une science inspirée d'Aristote. Nous touchons au vice fondamental de la science sociale du Moyen Age ; les Docteurs, avons-nous dit, tendaient à élever l'individu au-dessus de lui-même, ils le soumettent à un ordre universel ; en cela, leur œuvre est excellente, mais cet ordre qu'ils exaltent est abstrait et la personne humaine s'y trouve étouffée.

C'est ce qui nous reste à montrer.

***

La philosophie chrétienne d'un saint Bonaventure est concrète ; elle prend l'homme tel que Dieu l'a créé, et pour la comprendre avec ses faiblesses et ses grandeurs, elle emploie la méthode réflexive. C'est en se repliant sur soi-même que le chrétien découvre sa vraie nature. Je prononce, nous dit le Docteur Séraphique, ce jugement d'expérience : Socrate court ; et aussitôt je m'aperçois qu'il est nécessairement et éternellement vrai que, du

Digitized by Google

moment que Socrate court, il court ; impossible que Socrate soit à la fois en marche et au repos. Réflexion que nous trouvons banale, et qui, cependant, devrait nous étonner ; comment un fait passager peut-il contenir le pur et immuable diamant d'une vérité éternelle ? C'est signe que notre intelligence, qui semble entraînée dans le changement perpétuel du monde sensible, porte en elle une lumière qui ne vient pas des régions obscures de l'univers ; en nous brille l'idée de vérité absolue, et c'est elle que nous trouvons toujours, si nous prenons la peine de réfléchir, au cœur de toutes nos pensées. Examinons cette idée de plus près, et nous reconnaissons vite qu'elle exprime l'action de Dieu en nous. C'est par la lumière divine que nous pensons, et chaque homme qui vient en ce monde est éclairé par le Verbe de Dieu.

Nous aboutissons à la même conclusion si nous prenons comme point de départ de nos réflexions un acte de notre volonté. Nous aimons un être ; pourquoi ? sinon parce que nous l'estimons bon ; mais nous ne pourrions reconnaître que telle ou telle créature est bonne, si nous ne portions en nous la notion du bien absolu. C'est par comparaison avec le modèle, que l'on juge la copie ; c'est parce qu'un être reproduit quelques traits de la bonté parfaite, qu'il est aimé ; en l'aimant, c'est la Bonté divine que l'on aime.

A la source de toutes les démarches de notre pensée se trouve l'action de Dieu ; c'est elle qui explique nos jugements et nos vocations et si nous nous trompons souvent c'est que la divine influence trouve en nous des obstacles. Combattre notre orgueil et notre paresse, afin que Dieu soit libre en nous, telle est notre tâche. Nous ne pouvons nous en décharger, elle s'impose à nous et si nous refusons de l'accomplir, la vérité nous demeurera éternellement cachée.

Toutefois, les autres hommes peuvent nous aider à la mener à bien. Ils nous sont même d'un grand secours, et sans eux nous nous égarerions presque fatalement. L'autorité des maîtres et des grands Docteurs du passé ne dispense pas le disciple de penser, mais elle lui est presque nécessaire pour qu'il puisse diriger son regard vers le point intérieur de son âme, où vit et agit celui

Digitized by Google

qui seul éclaire, celui qui seul anime. Dieu est l'unique maître, et et les hommes ne peuvent que s'inviter mutuellement à l'écouter.

Ce rôle d'excitateur, attribué à l'autorité humaine dans la recherche de la vérité, un vieux texte d'Hugues de Saint Victor l'exprime avec netteté. Hugues donne des conseils pour l'étude de la Sainte Ecriture, et il dit (1) : « Ne songez pas à vous instruire vous même, de peur de vous tromper en voulant être à vous-même votre introducteur. Cette introduction, il faut la chercher auprès de docteurs, de savants qui puissent, par l'autorité des témoignages des Pères et des Ecritures, vous ouvrir le chemin. Alors, une fois introduit, conformez par les témoignages que vous fournira la lecture de l'Ecriture, ce qu'ils vous auront enseigné. » L'autorité ouvre le chemin, mais elle ne porte pas le disciple et elle ne le dispense pas de marcher avec ses propres forces. L'ancien augustinisme respectait la légitime autonomie des personnes humaines ; il savait qu'elles avaient reçu de Dieu une activité à déployer. La vérité, il ne l'imposait pas par force, car une vérité imposée cesse d'être une vérité pour n'être plus qu'une consigne militaire ; mais il rappelait aux âmes qu'elles avaient le devoir de la conquérir laborieusement. L'individu est une chose sacrée pour Alexandre de Halès et Bonaventure ; il ne va plus être qu'une matière inerte pour les péripaticiens Gilles de Rome ou Jean de Jandun.

Le système cosmique, dans lequel les disciples médiévaux d'Aristote s'efforcent de faire rentrer l'individu, est abstrait ; il est composé par une hiérarchie d'essences spécifiques qui s'échelonnent au-dessous de l'essence suprême que l'on appelle l'Etre Premier. Le monde d'Aristote est immobile comme un traité de géométrie, et le devenir n'apparaît que dans les régions ténébreuses du monde sensible ; il est le résultat d'une sorte de hasard : les effluves des êtres immuables qui peuplent les sphères célestes viennent heurter un principe innommable, le demi néant de la matière ; alors ils se brisent, comme se brise le projectile qui vient frapper l'obstacle, et les éclats qui se répandent à travers

(1) Cité d'après G. Robert, les Ecoles et l'enseignement de la théologie, p. 143. Paris, 1909.

Digitized by Google

l'espace deviennent autant d'individus. Les hommes, que le Christ avait rachetés de son sang, n'existent que pour l'espèce ; ils naissent, souffrent et meurent au sein d'une nature impassible ; ce sont des esclaves qui n'ont d'autre raison d'être que de se transmettre intact le flambeau de l'espèce ; qu'importe les esclaves, le but qui seul intéresse la nature, c'est l'espèce.

Les individus perdent toute autonomie, ils ne sont plus qu'une matière que les chefs ont le devoir de triturer et de disposer selon un ordre imité de l'ordre universel. La vocation d'âmes qui sont d'un prix infini, le travail intérieur par lequel ces âmes se transformeraient par le dedans, l'autorité sociale conçue comme l'auxiliaire des faibles, comme le serviteur des serviteurs de Dieu : toutes ces antiques et chrétiennes conceptions n'ont plus de sens dans une doctrine qui est possédée par la hantise de l'ordre du cosmos et par le mépris de l'individuel. Elle les regarde comme des ferments d'anarchie, et elle les stigmatise du nom de mysticisme. L'individu, produit du hasard, réfractaire à la pensée, privé de toute intelligibilité, est à ses yeux un monstre odieux s'il prétend se regarder comme possédant une valeur absolue. Il est matière, une matière amorphe qui, comme du bois ou de l'argile, doit être taillée pour l'unique bien de la machine sociale. Le problème de l'organisation sociale ne présente plus aucun caractère moral, c'est uniquement un problème scientifique d'architecture. Les individus sont les pierres que l'ingénieur social manie à son gré. Les moralistes ne s'en font pas faute, et la façon dont ils parlent dénote bien leur état d'esprit.

La question de l'esclavage est particulièrement significative. Alors que la pratique de l'Eglise, très supérieure moralement à la spéculation des Docteurs scolastiques, s'efforçait d'atténuer et même de supprimer le servage dans les sociétés chrétiennes, les penseurs suivaient une direction opposée. La théorie d'Aristote les conquiert de plus en plus et ils finissent, au déclin du XIIIe siècle, par admettre l'esclavage comme une chose naturelle, car voulue par la nature. Selon Gilles de Rome (1), selon Jean de

(1) Sicut naturale est bestias servire hominibus, sic naturale est ignorantes subjici prudentibus. De regimine principum, p. 383. Rome, 1607.

Digitized by Google

Jandun (1) et plus tard, selon Buridan (2), il existe des hommes destinés par leur peu d'intelligence et par leur vigueur corporelle, à servir les hommes qui peuvent s'élever à la connaissance scientifique. Les esclaves sont des brutes, pas même, ce sont des outils animés et leur propriétaire a sur eux les mêmes droits que sur son bétail. Conclusion qui nous indigne, mais conclusion très logique pour quiconque admet que la société est un bien en soi et que les individus n'existent que pour la perfection de l'espèce.

Maints autres signes d'un même éclat d'esprit se rencontrent chez les Maîtres médiévaux. On sait que Duns Scot appartenait au vénérable ordre franciscain qui a si grandement mérité de l'Eglise et de la liberté ; on sait que, en cela fidèle à l'esprit de son école, il s'est efforcé de maintenir la réalité de l'individu ; pour lui l'individu était plus parfait que l'espèce, c'était l'espèce plus quelque chose et à ce surplus d'être il donnait le nom d'hœccéité. Cependant on trouve dans son œuvre des passages navrants. C'est ainsi qu'il conseille aux rois de convertir les juifs par des promesses et des menaces ; la première génération de ces nouveaux chrétiens ne sera pas probablement très fervente, peu importe, les descendants auront oublié et seront sincères (3). Il est difficile de ne pas avouer que l'emploi de tels moyens implique un mépris total de la personne humaine ; les hommes sont des pierres et le roi peut les sculpter selon les besoins du royaume.

Les Bonaventure et les Alexandre de Halès exaltaient l'individu en montrant que Dieu vit au plus intime de son cœur et de son intelligence ; ils puisaient leur inspiration dans le christianisme.

(1) Servus utilis est domino, ut dicit Aristoteles... quod servus est organum et instrumentum animatum domini sui. De anima, I, q. 7 ; E. 3. f.

(2) Considerando naturam humanam absolute, scilicet secundum statum qui est modo, aliquis est servus a natura. Politic. I, q. 5 ; édition Furner, Oxoniæ. 1640, fol. 8, a.

(3) Debet princeps auferre parvulos a dominio parentum volentium eos educare contra cultum Dei. Puis, plus loin : Imo, quod plus est, crederem religiose fieri, si ipsi parentes cogerentur minis et terroribus ad suscipiendum baptismum et ad conservandum postea susceptum. In quatuor libros sent. IV. d. 4. q. 9 ; Wadding. VIII. 275.

Digitized by Google

Le jour où un Aristote fortement teinté d'arabisme apparut aux Docteurs occidentaux, la plupart oublièrent l'Evangile et ils ne rêvèrent qu'ordre du monde, stabilité des espèces, intelligibilité universelle. L'individu était un scandale dans cette philosophie, aussi le négligèrent-ils ; ou plutôt ils le réduisirent au rôle de matière inerte. Le bien moral cessait d'être la perfection à laquelle les âmes individuelles étaient appelées c'était la perfection de l'espèce humaine, la stabilité de la société. La morale sociale était construite à l'usage de la physique ; ce n'est pas assez dire, la morale devenait une physique. De même que la matière amorphe du monde sublunaire reçoit, par les influences astrales, les formes qui permettent aux espèces éternelles d'être toujours représentées en ce monde du devenir, ainsi les individus sont la matière que dompte l'autorité sociale pour le plus grand bien de l'espèce.

Dans l'ancien augustinisme, une science libératrice subsistait : c'était la théologie. Le chrétien pouvait par la méditation personnelle des dogmes révélés s'élever à une certaine intelligence, très imparfaite, il est vrai, des mystères de la foi. La théologie était l'aube avant coureuse de la pleine lumière du paradis. Ce moyen efficace de transformation intérieure est supprimé par les péripatéticiens médiévaux. Selon eux, l'intelligence humaine est murée dans la connaissance des objets finis fournis par le monde sensible ; quant aux dogmes religieux, ils ne peuvent être pour elle que des consignes impénétrables. Si elle veut essayer de spéculer sur eux, elle n'acquiert aucun accroissement de connaissance, elle ne fait qu'accumuler des mots, et des mots dont la signification véritable porte sur le monde sensible et qui, transportés dans le monde surnaturel ne peuvent que « mimer » la connaissance. Un mimélisme, voilà le terme vrai qui caractérise, — non sans doute la doctrine authentique de saint Thomas d'Acquin, comme on l'a soutenu (1), car la pensée de l'Ange de l'Ecole est encore imprégnée d'augustinisme, — mais celle de nombre de Docteurs secondaires. Aussi la théologie perd vite sa place de reine ; puisqu'elle n'éclaire plus les âmes, elle ne peut que les défendre. La théo-

(1) P. Rousselot, l'intellectualisme de saint Thomas, p. 167. Paris, 1908.

Digitized by Google

logie est réduite au rôle modeste de réfuter les objections contre la foi. Cette nouvelle notion des rapports de la raison et de la foi apparaît à la fin du XIIIe siècle ; elle est explicitement défendue par le toulousain Pierre Auriol (1) et l'anglais Guillaume d'Occam (2).

Les hommes semblent définitivement asservis, les corps sont dominés par les rois et les âmes subissent une foi irrémédiablement obscure, que défendent une théologie ergoteuse et une Inquisition soupçonneuse. La voie des grandes pensées et des nobles aspirations est fermée ; l'intelligence est en prison. Une seule tâche restera possible : étudier le détail du monde qui nous entoure, et jeter les fondements d'une science positive de la nature ; on sait, depuis Duhem, avec quel génie les Maîtres parisiens du XIVe et XVe siècle ont réalisé cette œuvre. Mais l'ère des grandes ambitions spéculatives paraît close, et aucun système philosophique ne surgit durant de longues années.

***

S'il fallait résumer d'un mot le reproche, que nous faisons à la philosophie sociale qu'un Aristote arabe suscita chez Gilles de Rome, Jean de Jandun, Buridan, et même chez Machiavel (3), nous dirions qu'elle a grandement contribué à donner le culte du fait, de la chose. L'homme est devenu un fait semblable aux autres parts ; et les sciences morales se sont trouvées réduites comme une simple physique à une classification d'espèces sociales :

Ce n'est pas à dire que nous regrettons la multiplicité des sciences qui sont nées, qui naissent et qui naîtront : économie politique, géographie humaine, sociologie. Ce serait regretter que

(1) Id. d. 48, a. 3. Opera, I, 1125, 1, a. Rome 1596.

(2) Sent. Prolog. q. 12, i.

(3) Ex aristotelismo postea ortus est Machiavelismus (cité par Nourrisson, essai sur Alexandre d'Aphrodisias, p. 136. Paris, 1870). Cette parole de Campanella est discutable si on se place au point de vue historique ; car le machiavelisme est éternel, nous dit M. Ch. Benoist ; elle apparaît profondément juste si on se place au point de vue de l'enchaînement logique des doctrines sociales.

Digitized by Google

l'esprit humain se développe ; mais nous regrettons que les jeunes sciences particulières aient tendance à oublier leur origine commune. Le morcelage scientifique dans le domaine social, — et aussi en tout domaine, — n'est fécond que si reste vivante la pensée d'un but unique à atteindre ; et ce but est celui qu'indiquait saint Bonaventure : l'organistaion hiérarchique de la société. Or cette œuvre ne se réalisera que si la personne humaine n'est pas traitée comme une chose. Morale d'abord ; puis, à la science, le rôle de réaliser les conditions matérielles exigées par la loi morale.

B. LANDRY.

Digitized by Google

LA FORMATION RELIGIEUSE DE MALEBRANCHE

NOVICIAT, ÉTUDES THÉOLOGIQUES, SACERDOCE

C'est le 18 janvier 1659 que Malebranche entra à l'Oratoire (1). Il passa la première année dans la Maison d'Institution ; et cette période de noviciat décida du reste de son existence, car il y prit nettement conscience de ses aspirations profondes et, dans l'enseignement reçu, il puisa les principes qui commandent et expliquent sa philosophie. Impossible de revivre sa pensée profonde et de refaire la synthèse vivante de son œuvre, si l'on ne connait la théologie mystique à laquelle il fut initié alors, et qui fit de lui un remarquable disciple du cardinal de Bérulle.

L'année de noviciat n'était pas consacrée à des travaux intellectuels, mais à la formation religieuse des nouveaux venus ; avant de les admettre dans la congrégation il fallait les habituer à la règle et les imprégner de l'esprit du fondateur ; pour s'engager définitivement, eux-mêmes avaient besoin de se rendre compte du genre de vie qu'ils devaient suivre (2). Malebranche sentit bien vite qu'il était dans sa voie et travailla, sans arrière pensée, à se rendre digne de sa nouvelle famille religieuse. Avec joie il apprit que le but dernier de notre existence était de tendre à Dieu ; et l'état religieux qui lui faciliterait la tâche lui devint

(1) André, *Vie de Malebranche*, ch. I, p. 8, n. 2.
(2) Perraud, *L'Oratoire*, p. 115, 116, 137, 151, 152.

Digitized by Google

plus cher. La nécessité de connaître ses défauts particuliers, pour les mieux combattre, lui apparut clairement ; délibérément il se lança dans la voie des renoncements et des luttes qui font les saints. Chaque jour, il donnait une heure le matin, puis une demi-heure le soir, à la méditation, et son âme perdue en Dieu, indifférente à tout le reste, se reposait alors dans la contemplation des vérités éternelles ; deux ou trois fois également il faisait retour sur lui-même et, dans un examen de conscience méthodique, prévoyait les combats à venir ou déplorait les chutes passées (1). Les lectures pieuses, jointes aux exhortations fréquentes du Maître des novices lui fournissaient d'abondants sujets de réflexion et l'instruisaient des meilleurs moyens de se vaincre ; enfin la récitation de l'office divin, l'assistance à la messe et les autres pratiques de dévotion l'habituaient à n'attendre force et lumière que d'en haut (2). Connaître Dieu, se connaître lui-même, tel fut le double travail entrepris par Malebranche et qu'il devait continuer toute sa vie. On s'est trompé là-dessus, le philosophe a fait oublier le religieux ; à tort, car science humaine et métaphysique ne furent, chez lui, que des moyens de se rapprocher du créateur. Dans la *Recherche de la Vérité* il étudiera l'homme, puisque « la plus belle, la plus agréable et la plus nécessaire de toutes nos connaissances est sans doute la connaissance de nous-mêmes », seule capable d'éclairer l'âme sur les causes et les remèdes de ses maladies (3). Sa métaphysique ne parlera que de Dieu, seule réalité véritable d'où découle toute connaissance et toute activité.

Le Maître des novices, qui l'initia aux pratiques de l'Oratoire, fut le Père Berthod. Très pieux, très austère pour lui-même, ce religieux restait fidèle aux enseignements du fondateur, et ses exemples plus encore que ses discours prêchaient le renoncement aux jeunes qu'il devait former. Ce fut un habile théologien et d'un esprit très libéral ; à défaut d'œuvres imprimées ou

(1) Bérulle, *Œuvres Complètes*, publiées par Migne. *Règlement de la Congrégation de l'Oratoire*, p. 1627, 1628.

(2) Bérulle, *Ouvrage cité*, p. 1628.

(3) *Recherche de la Vérité*, préface.

Digitized by Google

manuscrites, certains faits de sa vie en sont un sûr garant. Directeur de Richard Simon, il comprit les besoins de cette intelligence supérieure et, malgré les plaintes de confrères trop zélés, lui permit, dès le noviciat, de donner chaque jour quelques heures à l'étude. Ensemble ils s'appliquèrent même à lire, dans les originaux. l'Ecriture, les Pères et leurs principaux critiques (1). Quesnel, dont il fut également le supérieur, faisait de lui « un cas infini » et lui décerna les plus grands éloges, sur le registre mortuaire de l'Institution, quand il décéda. Si le futur chef janséniste consentit à recevoir les ordres, ce fut, paraît-il, sur son conseil et par déférence pour ses lumières (2). Malebranche se laissa séduire lui aussi par cet ascète d'esprit si ouvert et si libre ; il goûta ses exhortations avec autant de joie que les leçons maternelles.

Un autre de ses maîtres, plus tard son adversaire, fut le Père Quesnel. Comme tous les membres de l'Oratoire étaient prêtres ou se destinaient à le devenir, on formait les jeunes religieux au plain-chant et aux cérémonies du culte ; le supérieur général d'alors, le Père Bourgoing, exigeait même qu'on le fît avec ponctualité (3). En 1659 le Père Quesnel enseignait la liturgie aux novices ; il jouissait d'une grande réputation et n'était rien moins, en réalité, que le collaborateur du Père Berthod, car la gravité de ses mœurs et son zèle ardent pour la discipline l'avaient désigné à l'atteniton des supérieurs (4). Quelle influence exerça-t-il sur Malebranche ? Il sut lui inspirer le goût des cérémonies liturgiques (5), et tous deux restèrent bons amis jusqu'à la querelle du philosophe avec Arnauld (6), mais nous ne pouvons affirmer autre chose.

A un sens critique prononcé s'alliait la plus grande ferveur,

(1) Batterel, *Mémoires Domestiques*, t. IV, p. 235.
(2) *Idem., ibidem.*, t. IV, p. 425.
(3) Cloyseault, *Généralat du P. Bourgoing*, p. 17.
(4) Batterel, *Ouvrage cité*, t. IV, p. 425, 426.
(5) Adry, *Vie privée de Malebranche*, imprimée par Ingold à la suite de la *Vie de Malebranche*, par André, ch. XII, p. 411.
(6) Batterel, *Ouvrage cité*, t. IV, p. 334.

Digitized by Google

chez les prêtres du noviciat, le Père Bourgoing ayant à cœur de former soigneusement les nouvelles recrues. Admirateur du cardinal de Bérulle, dont les exemples étaient trop récents pour être oubliés, il amenait les jeunes religieux à s'imprégner de son enseignement et de son esprit. Sa vénération pour le fondateur allait au delà de ce qu'on peut dire ; c'est à lui qu'il se croyait redevable de tout ce qu'il avait de science et de religion. Il recueillit et fit imprimer les écrits du cardinal qui, avec l'Ecriture, constituaient le thème habituel des leçons du Père Berthod et de ses collaborateurs. Malebranche les médita longuement, car le supérieur « en recommandait continuellement la lecture à tous ceux de la congrégation et ne croyait pas qu'on put lire d'auteur qui imprima plus efficacement la connaissance et l'amour de Jésus-Christ dans les cœurs » (1). De Berulle n'est ni un philosophe ni un théologien, mais un mystique. Sans doute il fait souvent appel à la métaphysique et cite les platoniciens, « qui sont les plus élevés entre les païens, en la connaissance des choses sublimes, hommes vraiment divins entre les naturalistes et théologiens entre les philosophes » (2), d'autre part ses spéculations portent fréquemment sur les dogmes, en particulier sur celui de l'Incarnation ; mais les déductions purement doctrinales l'intéressent peu, c'est à guider l'âme, pratiquement, vers son créateur qu'il s'applique presque toujours. Arrivé lui-même à un degré supérieur de sainteté, instruit par la lecture des œuvres de Thérèse d'Avila, guide spirituel expérimenté, il considère dogmes ou croyances sous l'aspect symbolique et vivant cher aux mystiques (3). Le monde est un fantôme aussi vain que le plaisir qu'il engendre ; point d'autre réalité véritable que Dieu, d'où tout procède et qui demeure au sein de l'universelle destruction ; se rapprocher de la patrie des âmes, faire retour à l'Un, tel est notre raison d'être. Et de Berulle s'adresse de préférence à la volonté, car,

(1) Cloyseault, *Ouvrage cité*, p. 20, 21.

(2) Bérulle, *Ouvrage cité*, p. 192.

(3) Tabarand, *Histoire de Pierre de Bérulle*, t. I, ch. v, p. 47 à 55. Caraccioli, *Vie du cardinal de Bérulle*, imprimée par Migne au début des *Œuvres Complètes* du cardinal, p. 9, 15, 16, 18.

Digitized by Google

déclare-t-il, il est plus commode d'entrer dans la lumière par l'amour que d'entrer dans l'amour par la lumière. Ici-bas l'infériorité de la connaissance est manifeste puisqu'elle « met l'objet en nous et ne nous met pas en l'objet ; et que l'amour au contraire nous met en l'objet, et nous transporte en lui si puissamment que, selon ce dire sacré autorisé de l'une et de l'autre philosophie, l'âme est plus où elle aime que là où elle anime et a plus de vie et de présence, plus d'occupation et de sentiment en l'un que l'autre. Il s'ensuit que par la connaissance l'âme en la terre possède Dieu, non pas tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il est en elle, et que par l'amour l'âme possède Dieu, dès la terre, tel qu'il est en lui-même, et non pas tel qu'il est en elle. Car l'amour nous transporte de nous en lui, et ce qui est plus nous rend tels qu'il est en lui-même, en nous déifiant et transformant en Dieu » (1). Aussi trouve-t-il étrange qu'il y ait tant d'écoles et d'académies pour élever l'âme à la connaissance spéculative de Dieu toujours obscure et imparfaite, alors qu'il y en a si peu, et encore si peu fréquentées, pour élever l'âme à la possession réelle et éminente de Dieu par la voie de l'amour (2). Justement le noviciat devait être l'une de ces écoles qui s'adressent au cœur plus qu'à l'esprit (3). On n'y démontrait pas le néant des choses humaines à l'aide d'arguments scolastiques, on le persuadait, d'une manière autrement profonde, grâce à des méditations fréquentes sur la disparition des êtres chers, sur la mort inévitable, sur l'enfer avec son cortège de douleurs, sur le ciel avec son éternité de joies. Les retours sur soi, le silence prolongé, la retraite, loin de toute affection familiale ou mondaine, achevaient de jeter l'âme éperdue aux pieds du Dieu caché qui peuple les solitudes et garantit l'immortalité (4). Encore endolori par la mort de ses parents bien aimés, dégoûté de la philosophie de La Marche et de la théologie de Sorbonne, qui n'avaient apporté qu'incertitudes et ténèbres à son esprit assoiffé de lumière, Malebranche se laissa

(1) Bérulle, *Ouvrage cité*, p. 319.
(2) Bérulle, *Ouvrage cité*, p. 319.
(3) Caraccioli, *Ouvrage cité*, p. 26, 27.
(4) Bérulle, *Ouvrage cité*, opuscules, de piété, p. 1627 et suivantes.

Digitized by Google

bercer délicieusement par les mystiques consolations de cet enseignement nouveau. Pour un temps son intelligence fermera les yeux ; et son cœur ne se déprendra jamais des beaux rêves qu'il fit alors dans la pénombre du sanctuaire. Incapable de jouir largement de la vie, privé de celle qu'il avait aimé uniquement, sceptique sur le savoir des docteurs en renom, il se détourna des tristesses humaines, pour s'attacher sans retour au Dieu qui soulage et guérit. En dépit de la souffrance ou plutôt par elle, il espéra atteindre la source de toutes les joies. Pour vivre à jamais, réuni à sa mère adorée, il accepta de mourir chaque jour davantage au monde et à lui-même, il gravit la rude montée du renoncement et des purifications. Sa vie entière sera l'irrécusable preuve de la sincérité du sacrifice alors consenti.

Des témoignages positifs nous renseignent sur ce point. André nous déclare que « dans les épreuves ordinaires » imposées aux nouveaux arrivants, Malebranche « se distingua par sa ferveur et principalement par sa dévotion tendre pour NotreSeigneur » (1). Sur le registre d'appréciations du noviciat, on lit en face de son nom : « il donne de bonnes espérances », après le premier examen, et, après le second : « esprit médiocre *boutif* et pieux ; jugé propre » (2). Pas plus qu'à La Marche et en Sorbonne, on n'avait deviné la haute intelligence du jeune homme ; peut-être l'estimait-on quelque peu capricieux, *boutif* ; sa piété fervente lui valut, par contre, d'être accepté définitivement à l'Oratoire. Encouragé par lui, son frère Charles était venu le rejoindre. Ses biographes ont tous insiste sur cette dévotion qui, jusqu'à la fin, restera l'un des traits essentiels de sa physionomie morale. « Son recueillement en la présence de Dieu, écrit Adry, était si grand qu'il inspirait les mêmes sentiments à ceux qui en étaient témoins. Des personnes même du monde, et qui étaient peu touchées des pratiques de piété, ont convenu qu'elles avaient été frappées de la disposition humble et respectueuse où on le voyait en la présence du Seigneur » (3). « Ce qui éternisera sa mémoire, déclare

(1) André, *Ouvrage cité*, ch. I, p. 9.
(2) *Idem.*, *ibidem.*, note du Père Ingold, ch. I, p. 8, n. 2.
(3) Adry, *Ouvrage cité*, ch. XII, p. 410.

Digitized by Google

également Batterel, c'est qu'il a rapporté toutes ses lumières et ses études à faire connaître Dieu et Jésus-Christ, à établir la vérité et la sainteté de la religion, à en inspirer l'amour, à en donner une noble idée » (1). Cloyseault n'est pas moins explicite : « Ce qui était plus admirable en lui était sa piété, son humilité, sa charité, sa douceur. C'était un exemple vivant de toutes les vertus chrétiennes. Vivement pénétré de sa religion, on le voyait à la prière, à la célébration du saint sacrifice et aux autres fonctions saintes, dans un recueillement et une application à Dieu qui édifiaient tous ceux qui en étaient témoins » (2). Au noviciat la piété de Malebranche sera si absorbante qu'il croira évanouis, pour toujours, les doutes, qui avaient torturé son intelligence, et disparu ce besoin de clarté que la scolastique n'avait pu satisfaire. Illusion de courte durée, puisqu'à l'inverse du cardinal de Bérulle il finira par exalter la connaissance aux dépens de l'amour. L'empreinte laissée sur lui restera pourtant ineffaçable; ses spéculations rationnelles se surajouteront à l'enseignement mystique du Père Berthod sans le détruire ; Descartes lui permettra de « répandre sur les vérités de la foi cette lumière qui sert à rassurer l'esprit et à le mettre bien d'accord avec le cœur » (3), mais sans lui fournir le sujet de ses méditations philosophiques. C'est à produire dans une belle clarté d'évidence, à démontrer avec rigueur les énivrantes formules du noviciat, sur le néant de l'homme et l'absolue réalité de Dieu, que visera toute sa métaphysique. Chez Malebranche, aspirations et doctrine ont pris une teinte rationnelle, un caractère intellectualiste conforme à son tempérament, mais dans leur fond, elles restent essentiellement mystiques. Ses livres, où éclatent des élans passionnés vers la source de toute lumière et de toute force, joints à des malédictions continuelles à l'égard de la créature, ont une parenté manifeste avec ceux d'un Bérulle ; ils en diffèrent moins par le sujet que par les qualités de forme et de méthode. Dans les opuscules de piété, écrits par notre philosophie, théories des

(1) Batterel, *Ouvrage cité*, t. IV, p. 363.
(2) Cloyseault, *Ouvrage cité*, p. 344.
(3) *Entretiens sur la Métaphysique*, XIV Entr., n. XIII.

Digitized by Google

causes occasionnelles, de la vision en Dieu, des voies générales, etc. sont données comme de simples sujets de méditations ou de prières ; un lecteur impartial doit reconnaître qu'elles s'adaptent parfaitement à ce rôle (1).

Malgré son amour de l'évidence rationnelle, Malebranche persistera, d'ailleurs, à croire que, pour la masse des hommes, la méthode morale est préférable à la méthode intellectuelle. D'où cette étrange conclusion de *La Recherche de la Vérité* : « La méthode que j'ai donnée peut, ce me semble, beaucoup servir à ceux qui veulent faire usage de leur raison... Mais comme cette voie naturelle de rechercher la vérité est fort pénible, et qu'elle n'est ordinairement utile que pour résoudre des questions de peu d'usage, et dont la connaissance sert plus souvent à flatter notre orgueil qu'à perfectionner notre esprit, je crois, pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire que la méthode la plus courte et la plus assurée pour découvrir la vérité, et pour s'unir à Dieu de la manière la plus pure et la plus parfaite qui se puisse, c'est de vivre en véritable chrétien ; c'est de suivre exactement les préceptes de la vérité éternelle, qui ne s'est unie avec nous que pour nous réunir avec elle ; c'est d'écouter plutôt notre foi que notre raison, et tendre à Dieu, non tant par nos forces naturelles, qui depuis le péché sont toutes languissantes, que par le secours de la foi, par laquelle seule Dieu veut nous conduire dans cette lumière immense de la vérité qui dissipera toutes nos ténèbres ; car enfin il vaut beaucoup mieux, comme les gens de bien, passer quelques années dans l'ignorance de certaines choses et se trouver en un moment éclairé pour toujours, que d'acquérir par les voies naturelles avec beaucoup d'application et de peine une science fort imparfaite et qui nous laisse dans les ténèbres pendant toute l'éternité » (2). Lui-même s'en tiendra à cette méthode, malgré

(1) *Méditations sur l'Humilité et la Pénitence, Quelques considérations de piété pour tous les jours de la semaine, De l'Adoration en Esprit et en Vérité, Prières avant et après la Sainte Messe.* Ces opuscules furent réimprimés en 1915, par les soins du Père Ingold.

(2) *Recherche de la Vérité*, l. VI, 2e part. Conclusion des trois derniers livres.

Digitized by Google

son horreur instinctive des ténèbres, tant que sa rencontre avec le cartésianisme ne lui aura pas permis de substituer les clartés de l'évidence aux obscures certitudes de la foi. Au sortir du noviciat, Malebranche séjourna quelques mois à Notre-Dame des Ardilliers près de Saumur, puis vint habiter la maison Saint-Honoré qui servait de résidence ordinaire au supérieur général (1). Il ne s'occupa plus exclusivement d'exercices religieux, comme à la maison d'Institution, néanmoins c'était la même règle, les mêmes pratiques fondamentales. Le Père Bourgoing, qui mourra en octobre 1662, était un religieux austère ; considérant son corps comme son plus cruel ennemi, il le chargeait, jusque dans son extrême vieillesse, de cilices, de haires et de ceintures de fer ; souvent même il le mettait en sang à coups de discipline (2). Dur pour les autres, il voulait maintenir ses prêtres dans la ferveur première de la fondation et entretenir l'esprit de piété, marque distinctive du nouvel institut (3). Le Père Senault, sur qui il se déchargeait alors de bien des affaires et qui devait être supérieur général en 1663, était animé du même esprit.

A Saint-Honoré, Malebranche dut, bon gré mal gré, revenir à des préoccupations qui lui souriaient peu ; il recommença ses études théologiques en vue du sacerdoce. Les luttes pour ou contre le jansénisme étaient ardentes ; les solitaires avaient des sympathies à l'Oratoire et, plus tard, le supérieur général lui-même, le Père de Sainte-Marthe, sera fortement accusé d'être un ami de Port-Royal. Mais, dans les années qui nous occupent, semblable reproche ne pouvait être adressé aux supérieurs de l'Oratoire. A la suite des bulles d'Innocent X, puis d'Alexandre VII, le Père Bourgoing exhorta les membres de l'institut à se soumettre aux décisions du saint siège. Sept ou huit membres seulement refusèrent ; ils furent exclus, et le cardinal Chigi, neveu d'Alexandre VII, félicita le supérieur général à cette occasion (4). Le Père Senault fut un adversaire encore plus résolu des jansénistes ; il fit

(1) André, *Ouvrage cité*, ch. 1, p. 11, note 1.
(2) Cloyseault, *Ouvrage cité*, p. 4.
(3) *Idem.*, *ibidem.*, p. 16 et 21.
(4) Cloyseault, *Ouvrage cité*, p. 21 à 24.

Digitized by Google

signer, dans toutes les maisons, le formulaire dressé contre eux par l'assemblée du clergé de France et rendit publique sa soumission et celle de sa congrégation, dès la première assemblée qu'il présida. Sur son conseil, Thomassin écrivit des *Mémoires sur la Grâce,* où Jansénius n'est pas ménagé (1). Non qu'il fut moliniste : il avait beaucoup d'estime pour saint Thomas d'Aquin et plus encore pour saint Augustin, dont il connaissait les ouvrages à la perfection. Il fit décréter que les professeurs de théologie enseigneraient la doctrine de saint Augustin touchant les questions de la grâce, interprétée en conformité avec saint Thomas, le concile de Trente et les constitutions des papes (2). Mais, à l'époque où Malebranche se remit à l'étude, c'étaient les Pères Chancelier et Faulconnier qui professaient la théologie à la maison Saint-Honoré. Malgré les directions du supérieur général, le jansénisme dut être faiblement attaqué par eux, s'il le fut. Ni l'un ni l'autre n'était soit moliniste soit partisan de Thomassin ; et le Père Faulconnier, tout au moins, nourrissait de secrètes préférences pour Port-Royal (3). Entré à l'Oratoire en 1648, il avait trente-deux ou trente-trois ans quand notre philosophe le connut. Simple dans ses manières, grand amateur de silence, très versé dans les sciences ecclésiastiques, il enseigna, pendant plus de vingt-cinq ans, dans les meilleures écoles de l'Oratoire, à Nantes, à Saumur, à Saint-Magloire. Discret dans l'exposé de ses idées, il resta en faveur sous les divers supérieurs et fut souvent choisi par ses confrères comme député aux assemblées générales ; au dire de Batterel, la vue des querelles soulevées, en 1690, touchant le Père de Sainte-Marthe, aurait hâté sa fin. Ses sympathies doctrinales ne furent nettement connues qu'après sa mort. Il laissait, en effet, un manuscrit auquel il avait travaillé quinze ans, et qui devait occasionner bien des luttes (4). Il y refutait Thomassin, qui fait consister l'efficace de la grâce dans la collection de plusieurs grâces, dont aucune n'est efficace prise en particulier,

(1) *Idem., ibidem.*, p. 185 à 187.
(2) *Idem., ibidem.*, p. 186.
(3) Batterel, *Ouvrage cité,* t. III, p. 422.
(4) *Idem., ibidem.*, t. III, p. 423.

Digitized by Google

mais qui le sont toutes ensemble ; il donnait aussi sur les doigts aux molinistes et aux congruistes, réservant ses faveurs à l'augustinianisme le plus étroit. Arnauld en eut connaissance et il écrira à de Vaucel : « Nous avons entre les mains un traité de la Grâce d'un très savant prêtre de l'Oratoire nommé le Père Faulconnier, qui est mort il y a quatre ou cinq mois. Le Père Thomassin y est refuté d'une manière admirable. Nous travaillons à le faire imprimer le plus tôt qu'il se pourra » (1). Averti, l'archevêque de Paris, adversaire déclaré des jansénistes, demanda communication du manuscrit aux Pères de l'Oratoire. Mais ces derniers flairèrent un piège ; puis l'ouvrage était aux mains du Père Quesnel alors retiré en Flandre et qui refusait de s'en dessaisir. Lors de la prise de Mons, en 1691, Louis XIV ordonna à Louvois d'y rechercher soigneusement les écrits du Père Faulconnier. Vains efforts, Quesnel avait emporté le Traité à Bruxelles et, quand on s'empara de sa fameuse cassette, le hasard voulut que le manuscrit fut alors chez un ami sûr. Batterel affirme qu'en 1723 il se trouvait en France, dans de bonnes mains (2).

L'autre professeur de Malebranche, le Père Chancelier est moins connu. Supérieur de l'Oratoire de Saumur, en 1690, on le charge de corriger les thèses imprudentes du fameux Père André Martin (3). Il est visiteur des maisons de l'Ordre, sous le généralat du Père de Sainte-Marthe qu'il défendra jusqu'à la fin (4). Indice d'une tendresse cachée pour le jansénisme. Mais sa prudence fut telle qu'il n'encourut personnellement aucun reproche, même aux périodes les plus orageuses. Sa ligne de conduite fut celle que son collègue, le Père Faulconnier, traçait en 1678 : « Il faut bien se garder de rien prescrire, en particulier à nos professeurs de théologie, sur l'article de la doctrine. Il n'est pas temps d'entrer dans aucun détail, les esprits étant trop prévenus et trop échauffés ; s'y prendre d'une autre manière c'est vouloir s'exposer à faire dire, tant au dehors qu'au dedans, que sous les

(1) *Idem*., *ibidem*., t. III, p. 424.
(2) Batterel, *Ouvrage cité*, t. III, p. 425.
(3) *Idem*., *ibidem*., t. III, p. 521.
(4) Ingold, *Le prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe*, p. 39, 40.

Digitized by Google

noms spécieux de saint Augustin et de saint Thomas nos supérieurs n'ont en vue que de cacher le venin du jansénisme » (1).

L'enseignement de ces deux professeurs dut être pour quelque chose dans l'attrait momentané que les doctrines de Port-Royal exercèrent sur Malebranche. L'importance que tient l'idée de la corruption originelle du genre humain, dans sa philosophie, pourrait aussi procéder de là. Pourtant ils n'arrivèrent pas à le réconcilier avec la dogmatique et la morale ; et dès qu'il fut libre de disposer de son temps, nous dit André, il se refusa aux sollicitations des théologiens qui « ne lui prêchaient que leur scolastique » (2). Sans être aussi routinier que celui de Sorbonne, l'enseignement de Saint-Honoré restait trop formaliste pour lui plaire. Il apprit ce qu'un prêtre ne pouvait décemment ignorer ; mais ses adversaires, Bossuet, Fénelon, Arnauld n'auront pas tort d'insister sur la médiocrité de ses connaissances théologiques.

Cette période de préparation sacerdotale compte néanmoins dans l'histoire intellectuelle de Malebranche, puisque de là date sa connaissance des doctrines augustiniennes. On sait que l'Oratoire professait une estime toute particulière pour l'évêque d'Hippone ; c'était en legs du fondateur qui, selon les expressions de son premier biographe, voyait en Augustin le protecteur, pour ainsi dire, de Dieu contre l'homme, celui qui avait su élever parfaitement la gloire du créateur sur l'abaissement de la créature (3). Gibieuf, vicaire général du cardinal, développera des idées semblables dans son *De Libertate Dei et creaturæ*, qui lui vaudra le surnom de précurseur du jansénisme (4) ; et les mêmes pensées se retrouveront chez Camerarius, Séguenot, André Martin, Levassor, Morin, Pouget (5). Peut-être expliquent-elles les sympathies d'un grand nombre d'oratoriens pour le jansénisme. Chez Malebranche ces sympathies seront passagères, mais non l'admi-

(1) *Idem*., *ibidem*., p. 40.

(2) André, *Ouvrage cité*, ch. I, p. 9.

(3) Robert de Cerisy, *Vie de Bérulle*, l. III, ch. XII, p. 827. Tabarand, *Vie du cardinal de Bérulle*, t. II, ch. IV, p. 181 à 183.

(4) Cloyseault, *Généralat du cardinal de Bérulle*, p. 41 et suivantes.

(5) Sur tous ces oratoriens voir Eugène Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, et Batterel, *Mémoires Domestiques*.

Digitized by Google

ration pour l'évêque d'Hippone. Au soir de sa longue carrière, comme au début, saint Augustin restera à ses yeux le docteur par excellence, le prince des théologiens et des philosophes ; il aimera se couvrir de son autorité rappeler son exemple, se proclamer son disciple fidèle, l'héritier de son véritable esprit. Il apprit à le connaître comme théologien, comme mystique et comme philosophe. Berthod et Quesnel au noviciat, Faulconnier et Chancelier à Saint-Honoré magnifièrent leur maître de prédilection. Et les sublimes élans de l'ardent africain, ses efforts continuels vers plus de pureté, sa soif de Dieu s'harmonisaient trop avec les sentiments du jeune religieux, pour ne le point charmer. Elle est sans fondement la légende qui voudrait que Malebranche eût ignoré ou peu goûté la philosophie augustinienne, avant sa rencontre avec Descartes. « Le P. Malebranche, écrit André, reconnaissait dans M. Descartes, comme dans les autres hommes, des marques de faiblesse de l'esprit humain, entre autres choses il ne pouvait goûter quelques endroits de sa métaphysique, où parmi les vérités les plus lumineuses il apercevait bien des ténèbres, principalement sur l'essence des choses, sur la nature des idées, sur les vérités éternelles. Il avait autrefois lu les ouvrages philosophiques de saint Augustin, où ces matières lui avaient paru mieux traitées et plus approfondies. Il les relut ; et, en effet, après une longue méditation il trouva que le Docteur de la grâce avait mieux connu l'esprit et que M. Descartes qu'on peut appeler justement le Docteur de la nature avait mieux connu le corps » (1). Ollé-Laprune ne possédait ni ce texte ni beaucoup d'autres, publiés depuis par le Père Ingold, quand il écrivait : « La forme même des ouvrages de saint Augustin contribua à lui (Malebranche) cacher le philosophe pour ne lui laisser voir que le théologien ou le mystique. Ne connaissant de la philosophie que le péripatétisme scolastique raide et pédantesque, et ayant, d'un autre côté, des exigences scientifiques très impérieuses quoique non encore définies, Malebranche ne pouvait pas soupçonner qu'il y eut toute une philosophie dans les ouvrages d'Augustin » (2). A n'en pas douter, Malebranche appréciait déjà la

(1) André, *Ouvrage cité*, ch. I, p. 15.
(2) Ollé-Laprune, *La Philosophie de Malebranche*, t. I, ch. I, p. 52.

Digitized by Google

métaphysique de l'évêque d'Hippone. La découverte de Descartes fut avant tout, pour lui, la découverte d'une méthode capable de rétablir l'accord longtemps rompu entre sa foi et sa raison. Si la doctrine augustinienne était sublime, si elle charmait son âme éprise d'absolu, elle oubliait malheureusement, tout comme la scolastique décadente, de fournir des preuves sérieuses. C'était une délicieuse poèsie qui pouvait bien conquérir son cœur, mais n'arrivait point à satisfaire son intelligence amie de la rigueur et de la précision. Que l'univers visible soit un vain fantôme sans autre substratum que le vouloir divin et que toute lumière mentale émane du soleil éternel, il l'admettait sans le comprendre, personne n'ayant pu lui fournir la preuve des espérances qui l'avaient consolé. Il avait même cru pouvoir faire à Dieu le sacrifice de sa raison, acceptant de « passer quelques années dans l'ignorance » pour « se trouver en un moment éclairé pour toujours » (1). Mais la rebelle reviendra, sans se lasser, à ses exigences premières ; le doute et la désespérance envahiront l'âme du jeune homme, à nouveau. Souffrance heureuse au demeurant, puisqu'elle nous vaudra une magnifique synthèse de la mystique et de la métaphysique.

Une fois terminées les études requises pour le sacerdoce, Malebranche put se livrer à des recherches de son choix. Talonné par le besoin d'évidence, plus amoureux que jamais d'une clarté qu'aucune étude n'avait encore pu lui fournir, il se tourna vers d'autres sciences. « Les théologiens ne lui prêchaient que leur scolastique, écrit André, le Père Lecointre que son histoire, le Père Simon que son hébreu et ses rabbins. Tout bien considéré le Père Lecointre l'emporta » (2). Voilà Malebranche en compagnie des historiens ; c'était, dit-on, une erreur d'aiguillage. Peut-être, néanmoins l'on aurait tort de croire qu'il était voué par nature aux déductions métaphysiques et que le domaine des faits lui demeurait interdit. Adversaire de l'érudition pure, il n'admet pas qu'on se désintéresse des choses elles-mêmes pour s'occuper uniquement de ce qu'en pense Aristote (3). Mais il s'arrête aux

(1) *Recherche de la Vérité*, l. VI, 2e partie. Conclusion.
(2) André, *Ouvrage cité*, ch. I, p. 9.
(3) *Recherche de la Vérité*, l. II, 2e partie, ch. IV et V.

Digitized by Google

faits avec complaisance. Les pages d'une psychologie exacte et vécue abondent dans son œuvre ; lui-même se livrait à des expériences pour mieux connaître la constitution des corps vivants (1). « Les expériences visibles et sensibles, a-t-il écrit, prouvent certainement beaucoup plus que les raisonnements des hommes, et on ne peut trouver à redire que ceux qui sont engagés par leur condition à l'étude de la physique tâchent de s'y rendre habiles par des expériences continuelles ». Ce qu'il reproche, au contraire, aux physiciens c'est de ne pas observer avec assez d'exactitude « toutes les circonstances particulières, comme du temps, du lieu, de la qualité des drogues dont ils se servent, quoique la moindre de ces circonstances soit quelquefois capable d'empêcher l'effet qu'on en espère » (2).

Malebranche estimait donc les sciences d'observation. Malheureusement l'histoire n'était alors qu'un fatras indigeste, sans conscience de son but et sans méthode, les auteurs se bornant, en général, à n'être que des répertoires vivants de dates et de noms. Tel était le cas du Père Lecointre, chargé de guider le jeune religieux dans ces nouvelles recherches (3). Type de l'érudit passionné, il oubliait, paraît-il, dès l'enfance, le boire et le manger pour la lecture. Sa prodigieuse mémoire retenait les détails les plus infimes ; elle était si durable, disent ses biographes, qu'après quarante ou cinquante ans elle restait vive comme au premier jour. Les *Annales Ecclésiastiques* lui valurent une grande réputation au XVIIe siècle (4). Il n'est pas sans mérite, mais compilateur plutôt qu'historien il énumère les faits sans en chercher l'explication rationnelle ; ce qui ne pouvait convenir à son élève. Malebranche lut donc Eusèbe, Socrate, Sozomène, Théodoret et les principaux auteurs de l'histoire ecclésiastique ; il chercha à retenir l'abrégé du Père Petau ; Lecointre le soumit à un travail mnémotechnique intense. Mais le disciple n'avait pas la mémoire

(1) Lechalas, *L'Œuvre scientifique de Malebranche* dans la *Revue Philosophique* de 1884.

(2) *Recherche de la Vérité*, l. II, 2e partie, ch. VIII, n. 4.

(3) André, *Ouvrage cité*, ch. I, p. 9.

(4) Cloyseault, *Ouvrage cité*, p. 299 à 307.

Digitized by Google

du maître : « Il remarqua bientôt que les derniers faits qu'il avait lu effaçaient les premiers de sa mémoire, et qu'il n'apprenait presque rien de nouveau qu'aux dépens de ses anciennes connaissances. D'ailleurs il croyait qu'en matière d'histoire on ne finit point ; ce qui le fit résoudre à l'abandonner, disant qu'il aimait mieux que tous ces gros volumes qu'on a écrits fussent dans la bibliothèque que dans sa tête » (1). On le railla de son inconstance, mais il fut si désespéré de ce nouvel échec qu'il répondit avec aigreur aux plaisanteries : « confus d'avoir fait tant de pas inutiles dans la recherche de la vérité, écrit André, il était comme un voyageur qui, aprés avoir longtemps erré par diverses voies, aboutit à l'entrée d'une forêt sombre, où il n'aperçoit ni route, ni sentier » (2). Sans que ses confrères puissent le soupçonner, Malebranche, en abordant l'histoire, voulait autre chose qu'un passe-temps agréable ou un objet d'étude indifférent ; il espérait un peu de cette lumière apaisante que la scolastique n'avait pu lui fournir. Vaine attente ; l'histoire ecclésiastique lui sembla un ramassis de légendes et la lecture des originaux, en ruinant nombre de pieuses croyances, laissa en son âme plus de doute peut-être, certainement un vide encore plus grand.

Malebranche désabusé se rejeta vers l'étude de l'Ecriture, recueil infaillible du savoir divin, mais le hasard permit que ce fut avec l'homme le plus capable de dissiper ses dernières illusions. Pour obtenir une connaissance approfondie des livres saints, il compulsa les écrits des rabbins et se mit à apprendre les langues orientales anciennes, sous la direction du Père Richard Simon (3). Esprit vif et plein de feu, cet exégète célèbre ne craignait point les disputes ; il sut se défendre contre les attaques passionnées dont il fut l'objet, en particulier de la part de Bossuet (4). Sans devenir un hébraïsant de premier ordre, Malebranche acquit une connaissance assez étendue de l'hébreu et du syriaque ; les nombreux ouvrages, en ces deux langues, trouvés dans sa bibliothèque

(1) André, *Ouvrage cité*, p. 9 et 10.
(2) André, *Ouvrage cité*, p. 11.
(3) André, *Ouvrage cité*, ch. 1, p. 10.
(4) Batterel, *Ouvrage cité*, t. IV, p. 294.

Digitized by Google

sembleraient même indiquer qu'il ne les oublia jamais totalement (1). Toutefois ses incertitudes n'en furent point diminuées, au contraire, car Richard Simon lui montra combien de légendes, de fraudes pieuses, d'interpollations avaient trouvé place dans le texte sacré. Il ne découvrit point « dans l'hébreu, nous dit André, moins encore dans les rabbins, les ouvertures qu'il y cherchait pour mieux entendre l'Ecriture » (2). Ce travail critique le conduisit, au contraire, à douter de l'authenticité et de l'intégrité des livres saints ; lui-même l'a déclaré dans le treizième Entretien sur la Métaphysique, ajoutant que sans l'Eglise il ne croirait pas à l'Evangile. « Il y en a qui prétendent que la divinité des livres saints est si sensible, qu'on ne peut les lire sans s'en apercevoir. Mais sur quoi cette prétention est-elle appuyée ? Il faut autre chose que des soupçons et des préjugés pour leur attribuer l'infaillibilité » (3). Ainsi la parole divine apparaissait, elle-même, incertaine et flottante. Quelle agonie intérieure dut être celle du jeune religieux, lorsqu'il fit cette constatation ! C'était bien l'abîme dont il parlera plus tard avec effroi, le naufrage qui faillit l'engloutir, tant la violence de l'orage avait crû depuis le collège et la Sorbonne (4). « Dieu, écrit André, qui destinait le P. Malebranche pour abattre l'orgueil des faux savants aux pieds de la vérité, le conduisit ainsi de sciences en sciences pour lui en faire connaître par lui-même toutes les erreurs et tous les défauts. Il s'y appliquait d'abord avec une ardeur incroyable ; mais la force de son esprit lui en découvrait bientôt la faiblesse, il tombait dans une tristesse accablante, car surtout en matière de sciences on n'aime point à se voir détrompé. C'est redevenir ignorant de savant qu'on se croyait être. Le P. Malebranche ne pouvait donc manquer d'être bien désolé à la vue de cette lumière intérieure qui ne servait qu'à lui découvrir ses ténèbres » (5). Un échec plus douloureux que les autres terminait la série des

(1) Ingold, *La mort, le testament et l'héritage de Malebranche*, p. 14.
(2) André, *Ouvrage cité*, ch. I, p. 10.
(3) *Entretiens sur la Métaphysique*, 13e Entr., n. 11.
(4) *Ibidem*., 14e Entr., n. 1.
(5) André, *Ouvrage cité*, ch. I, p. 11.

Digitized by Google

tentatives déjà faites pour dissiper une obscurité oppressante. Et, dans la nuit devenue totale, aucune étoile ne brillait au firmament impassible. Ni la philosophie, ni la théologie, ni l'histoire, ni l'exégèse n'avaient répondu aux pourquoi de son esprit anxieux. Mais son cœur avait besoin d'espoirs infinis, et, contre la nostalgie d'une patrie céleste, la raison humaine prévaut rarement.

Cependant Malebranche allait atteindre l'époque de l'ordination sacerdotale, qu'il reçut en 1664. Sur ce grand acte nous ne savons rien, sinon qu'il s'y prépara par la méditation. C'était le couronnement normal de la formation reçue à l'Oratoire, l'achèvement du sacrifice accompli par son entrée au noviciat. Son âme avait besoin de Dieu, sa volonté sans doute n'hésita pas. Mais l'on peut croire qu'il adressa d'ardents appels au Verbe éternel, lui demandant des grâces de lumière pour rendre un peu de calme à son intelligence troublée.

L. Barbedette.

Digitized by Google

HENRI III D'ANGLETERRE

ET L'ÉGLISE

INTRODUCTION

Le Cardinal Gasquet, dans son œuvre sur les relations entre l'Eglise et l'Etat dans cette période (1216-1272), résume ses recherches comme homme d'Eglise, sous cinq titres généraux (1).

I. L'application du principe de suzeraineté papale sur l'Angleterre par l'Eglise. « Ce que fut un suzerain à un Etat feudataire, voilà ce que fut le pape à l'Angleterre. »

II. La réaction du clergé et des laïques fut dûe à cette domination étrangère, opposition qui aurait pu être nationaliste au besoin, mais

III. qui fut plutôt une réaction contre les officiaux romains introduits, qu'une profonde objection à la monarchie papale, car

IV. c'était un mécontentement éclairé qui se limitait absolument à l'opposition à la politique pécuniaire des officiaux du pape dans leurs constantes exigences sur les revenus de l'Eglise anglaise, et,

(1) F. A. Gasquet, *Henry III and the Church*, Londres, 1905.

Digitized by Google

V. finalement, dans tout le cours de la période de la controverse, il n'y eut aucune attaque contre la suprématie spirituelle des papes. Au contraire, comme l'assure et le déclare tout document émanant de l'Angleterre (1).

Le Cardinal a minimisé toute tendance nationaliste ou même libéraliste. Il nie tout signe, toute indication de séparatisme temporel, anti-unitaire contre la conception romaine impériale ; et enfin il nie complètement même l'idée de mettre en question le fait de la monarchie papale. On ne trouve pas de séparatisme dans les actes de ce siècle. L'idée de la monarchie papale n'est nullement la question discutée alors. Une seule question se pose : le chef bénédictin donne-t-il au terme « monarchie papale » le sens que lui donnait le XIIIe siècle ou celui du XXe ? Et de la réponse à cette question dépend le verdict de toute la thèse de cet éminent érudit. Faire des recherches sur cette thèse sera le but de cette étude.

CHAPITRE I

Le fond historique jusqu'en 1215

L'Eglise anglaise avait un riche fonds historique quand Henri III arriva au trône. Elle venait d'obtenir du père de celui-ci (Jean) ses chartes de libertés (2). L'héritage de l'Eglise anglaise remonte au moins au IVe siècle. Il y avait eu des chrétiens en Grande-Bretagne avant 315. Les annales des martyrs mentionnent Saint Albain, victime des persécutions de Dioclétien. L'Eglise britannique donna Saint Patrice au monde. Avec la retraite des légions romaines, la nouvelle religion d'Etat, le Christianisme,

(1) *Ibid.*, pp. XI-XII.

(2) W. Stubbs, *Selected Charters Illustrative of English Constitutional History*, 8e édit., Oxford, 1905, pp. 296-297 ; aussi W. S. Mc. Kechnie, *Magna Carta*, Glasgow, 1905, pp. 222-229.

Digitized by Google

semble aussi s'être retirée ; non qu'elle ait entièrement disparu. On pourrait plutôt dire qu'elle s'était réfugiée au Pays de Galles dans la sécurité des terres incultes pour y fermenter pendant la durée des invasions barbares, et reparaître seulement dans une forme particulière sous le zèle inspirateur des missionnaires irlandais. Le Christianisme éprouva sa défaite finale, en ce qui concerne l'Angleterre, au grand Synode de Whitby en 664. L'importance de la préférence du roi Oswys pour Saint Pierre sur Saint Columba et de sa préférence pour le système romain, dans tout ce qu'il signifiait ou devait signifier, sur celui de l'Eglise irlandaise ne peut être détaillée. Qu'il suffise de dire que « la nouvelle hiérarchie romaine remplaçait la bureaucratie romaine et la vie municipale que les Anglo-Saxons, dans leurs jours de violence, avait détruite et qu'ils commençaient obscurément à regretter ». En fait, remarque Trevelyan, « on ne peut nier que la décision de Whitby ait contenu les germes de tous les troubles avec Rome dans les temps à venir. » L'Eglise anglaise gagna en organisation, tout ce que, par le Synode, elle avait perdu en indépendance. Finalement même, elle recouvra cette indépendance perdue en 664 (1). Une fois en chemin, l'Eglise anglaise se forma sous la direction de Rome. Ce fut une des grandes forces nationalisantes de cette période heptarchique. Elle servit comme modèle d'unité aux aspirants royaux. Son essentielle organisation épiscopale fut achevée quand les événements de 1066 amenèrent au trône une nouvelle dynastie. Quelle que fût l'attitude du Conquérant envers l'idée théorique de la suprématie et de l'efficacité papales, il avait une conception bien définie et du pouvoir royal et du pouvoir clérical, mais qui ne lui permettait pas d'admettre la suprématie du second sur le premier. Il entra en scène au moment où Hildebrand (Grégoire VII) fixait nettement la monarchie pontificale. Dans une Angleterre divisée, la facilité de l'usurpation papale était évidente. Dans un pays uni, c'était autre chose. Guillaume avait l'intention d'étendre les réformes d'Hil-

(1) G. M. Trevelyan, *History of England*, Londres, 1925, p. 62.

Digitized by Google

debrand à l'Eglise anglaise, pourvu que de telles réformes concernassent la vie cléricale (1). Cependant, il était certain d'une chose : il n'y aurait pas d'accroissement du pouvoir pontifical dans son royaume aux dépens de sa juridiction royale (2).

Bien entendu, ce Conquérant réorganisa le système judiciaire de façon à donner au clergé un avantage particulier : la séparation des cours spirituelles et séculières (3) ; ce fut un bien pour un mal. D'un côté l'avantage du clergé causa un désaccord interminable. De l'autre, certains voient dans cette division avec ses moyens subséquents pour le libre développement du droit coutumier anglais un élément qui aura plus tard tendance à adoucir la rigidité de ce droit coutumier (4). Tandis que le roi

(1) *Ibid.*, pp. 128-129 ; C. B.. Adams, *The Political History of England, 1066-1216*, New-York, 1905, pp. 38-48.

(2) « A Grégoire, le plus noble pasteur de la Saint-Eglise, Guillaume par la grâce de Dieu, reconnu roi des Anglais et duc des Normands, salut et amitié ; Hubert, votre légat, Saint Père, m'est venu trouver pour me demander de jurer fidélité à vous et à vos successeurs et de changer d'avis au sujet des subsides que mes prédécesseurs avaient coutume d'envoyer à l'Eglise romaine. L'adhésion que j'accorde à l'une des demandes, je la refuse à l'autre. Je refuse de jurer fidélité parce que je ne l'ai pas promis et que mes prédécesseurs ne l'ont jamais fait aux vôtres. » H. Gee et W. J. Hardy, *Documents Illustrative of English Church History*, Londres, 1921, pp. 56-57.

(3) Voir A. B. White, *The Making of the English Constitution*, édit. revisée, New-York, 1925, pp. 241-253 ; Pollock et Maitland, *History of English Law*, 2e édit., Londres, 1898, I, 439-457.

(4) Voir O. H. Holmes, « Early English Equity » dans *Selected Essays in Anglo-American Legal History*, New-York, 1907, II, pp. 705-712 ; C. B. Adams, « The Origins of English Equity » dans la *Columbia Law Review*, XVI, 1916, pp. 87-98 ; Pollock et Maitland, *op. cit.*, I, pp. 131-135. Je ne veux pas dire qu'on regarde les cours séculières et ecclésiastiques comme la source d'« Equité » ; là n'est pas du tout mon intention. On admet plutôt l'opinion du professeur Adams que « nous pouvons affirmer avec confiance qu'Equité et Droit coutumier eurent leur origine dans une seule et même procédure, et que durant les premières années de leur histoire, on ne les distingua pas l'une et l'autre », *op. cit.*, pp. 88-89. Ce que l'on peut soutenir c'est la thèse du juge Holmes de la Cour Suprême des Etats-Unis, que l'Equité, à la fin du règne d'Henri II, « avait déjà emprunté sa procédure du droit coutumier, qui avait été développé dans un système perfectionné au commencement du XIIIe siècle, *op. cit.*, p. 705. Voir aussi H. D. Hazeltine, « Ro-

Digitized by Google

normand tomba d'cacord sur ce grand point, sa réponse à Grégoire VII, quand on le requit de reconnaître le pape comme vassal, tenant l'Angleterre comme bénéfice, explique la conception que ce souverain avait de la relation des deux pouvoirs. « Je n'ai pas juré, ni ne veux jurer une fidélité qu'aucun de mes prédécesseurs n'a jurée aux vôtres. » (1).

Eadmere, historien ecclésiastique qui écrivit en 1132, voit trois principes généraux qui gouvernèrent le Conquérant dans tous ses rapports avec l'Eglise :

I. Le roi donne reconnaissance officielle aux papes en tout ce qui concernait l'Angleterre, mais lui seul accorde permission pour l'admission des lettres papales.

II. Tous les actes des conciles de l'Eglise nationale doivent recevoir son approbation avant d'être commissoires.

III. Toute sentence d'excommunication contre les barons ou ses serviteurs doit recevoir sa sanction avant d'être commissoire (2).

D'un bout à l'autre du monde d'Occident, ce fut une lutte violente entre la conception qu'avait Hildebrand de la monarchie papale et celle de la domination royale. L'Angleterre avait sa question des investitures au moment même où l'Empire et la France avaient la leur (3) Guillaume Ier tenait à ce que l'évêque fût son vassal. En lui conférant le titre de baron, il atteignait ce but (4). Le conflit fut à son plus haut point au règne suivant,

man and Canon Law in the Middle Ages », *Cambridge Medieval History*, 1926, V. pp. 697-762.

(1) H. Gee et W. J. Hardy, *op. cit.*, pp. 56, 57.

(2) Eadmere, *Historiae Novorum*, Londres, 1623, p. 6.

(3) T. F. Tout, *The Empire and the Papacy*, Londres, 1908, ch. VI, et A. C. Flick, *Rise of the Medieval Church*, New-York, 1909, pp. 457-459 ; pour l'Angleterre voir Irevelyan, *op. cit.*, pp. 129-131 ; Adams, *Political History of England, 1066-1217*, pp. 49, 98, 108, 122-127, 144-147, 159. C. T. Cruttwell, *The Saxon Church and the Norman Conquest*, Londres, 1909, pp. 224-229, 233. A. C. Jennings, *The Medieval Church and the Papacy*, Londres, 1909, pp. 27-31.

(4) White, *op. cit.*, 2e partie, 4e section, particulièrement pp. 130-131.

Digitized by Google

L'issue allait être compliquée du fait de la question de reconnaissance du pape légitime (1). Cependant, l'ajustement des investitures refusa au roi le droit de conférer le pallium à l'archevêque. Aussi à cet égard la victoire resta-t-elle à l'Eglise. Le cardinal légat reconnut la nécessité de la permission du roi avant qu'aucun légat du pape pût entrer dans le royaume. Un auteur dont les travaux font autorité a, dans cette phase du conflit, conclu à la victoire de l'Eglise dans les points les plus importants (2).

La lutte continua. Henri Ier ne pouvait supporter de se voir enlever ce qu'il considérait comme ses prérogatives. Il agit alors en diplomate. On suggéra un compromis, et la lutte des investitures fut décidée, cette fois, en faveur du roi, pratiquement sinon théoriquement (3). Henri renonça à son droit d'investir l'élu avec l'anneau et la crosse, symboles de l'office ; c'est à l'Eglise que revenait cet honneur. Il retint un droit de veto sur l'élection à l'office. La victoire fut achetée à vil prix, car le roi s'était assuré la reconnaissance de la relation féodale du clergé à la couronne. De plus, l'évêque élu n'était pas sacré dans son office spirituel tant que l'acte d'hommage n'avait pas été fait à l'entière satisfaction du roi. « Il nous semble clair que le roi n'avait cédé que la forme toute pure, et qu'il avait retenu la réelle substance de son ancien pouvoir... Nous ne devons pas oublier, cependant, que l'Eglise croyait avoir gagné réellement quelque chose » (4).

Lorsque Guillaume Ier sépara les cours ecclésiastiques et laïques, il établit bon gré mal gré deux juridictions. Bien qu'il fût

(1) Cruttwell, *op. cit.*, p. 210 ; Adams, *History*, pp. 100-103.

(2) « ... en ce qui concernait les points les plus importants du conflit, le roi avait été vaincu. Urbain, le candidat de l'archevêque, fut officiellement reconnu comme pape, et le légat entra dans Cantorbéry en cortège solennel portant le pallium, le plaça sur l'autel de la cathédrale d'où Anselme le prit comme s'il le recevait des mains du pape. » *Ibid.*, p. 103.

(3) Un bon exemple de ce que signifiait précisément la liberté d'élection se trouve dans la *Chronica* de Jocelin de Brakeland, traduit par Sir Ernest Clarke : *The Chronicle of Jocelin of Brakeland*, Londres, 1922, pp. 33-34.

(4) Adams, *History*, p. 148. Gee et Hardy, *op. cit.*, pp. 63-64.

Digitized by Google

pour le roi relativement simple de voir le point de scission. Mais l'Eglise restait toujours en éveil pour étendre sa propre juridiction, et qui peut nier que les cours laïques n'étaient pas extrêmement désireuses d'avoir en leur faveur la zone crépusculaire de juridiction ?

Les événements avaient travaillé en faveur de l'Eglise. Le règne d'Etienne avec son désordre civil, laissa l'Eglise relativement libre de rentrer dans le territoire disputé. Pour Henri II, qui tenait à tout accorder avec la loi, cette extension, sans parler du conflit des juridictions, réclamait une définition. Une ligne de démarcation devait être tirée entre eux. Le roi proposa de la tracer. De la lutte entre Henri II et Becket résulta le compromis notoire de l'an 1170 (1). Becket par sa mort de martyr rendit impuissante la résistance royale, en gagnant la cause des clercs indignés. Cependant, Henri se maintenait ferme au sujet des collations, gagnant par là une victoire pour le droit coutumier sur le droit canon. Bien entendu, son effet fut plus tard modéré par la Curie Romaine qui prit des mesures pour assurer la nomination des prêtres étrangers aux bénéfices anglais, ce qui fit naître la grande résistance religieuse et nationaliste à l'Eglise romaine au milieu du XIIIe siècle. La dernière année du XIIe siècle vit couronner Jean roi d'Angleterre ; un an auparavant, Innocent III avait été appelé au « trône du pêcheur d'hommes. » En ce siècle mémorable, personne n'aida plus au développement de la domination cléricale de l'Angleterre que ces deux souverains.

Selon l'opinion d'Innocent, la papauté était l'unique dispensatrice de tout pouvoir spirituel et temporel. Jean eut un principe qui le guida durant un règne d'environ seize ans : c'était l'opportunisme, conçu en vue de le maintenir lui-même au pouvoir. Pour y parvenir, il faisait tout ce qui dépendait de lui et mit en action une faction contre l'autre. Ses premières années de règne le virent les défier toutes : la noblesse, le clergé et le

(1) Jennings, *op. cit.*, ch. II. Adams, *History*, ch. XIII. White, *op. cit.*, pp. 144-146. Pollock et Maitland, *op. cit.*, I, pp. 136-173, 246-248.

Digitized by Google

peuple. L'élection de Langton lui fit encourir l'opposition papale. Sa paix définitive fut achetée par la reconnaissance de la souveraineté du pape. Le 15 mai 1213, le roi « accorda et céda complètement à Dieu, à ses Saints Apôtres Pierre et Paul, à la Sainte Mère Eglise de Rome, au Pape Innocent et à ses successeurs catholiques, tout le royaume d'Irlande, et s'engagea à les tenir dorénavant comme feudataires de Dieu et de l'Eglise de Rome » (1) ; puis après avoir fait hommage et juré fidélité au représentant du pape, il reçut à nouveau le pays. Il s'engagea de plus à payer un tribut annuel de 1.000 marcs en remplacement de ses services féodaux ordinaires.

Telle était la position de l'Eglise en Angleterre, quand un garçon de dix ans fut appelé au trône. L'île avait été incorporée dans le domaine du pape. On ne peut donner de meilleur témoignage du triomphe de Rome qu'en confrontant les paroles du Conquérant normand en 1066 et celles de Jean en 1213. Guillaume dit : « Je n'ai pas juré et je ne jurerai pas une fidélité que mes prédécesseurs n'ont jamais jurée aux vôtres », et Jean, cent cinquante ans plus tard, reconnaît qu'il « accorda et céda entièrement à Dieu, à ses saints Apôtres Pierre et Paul, etc... tout le royaume d'Irlande, etc... »

En apparence, la victoire du pape était complète. Il appartenait au règne suivant de prouver la valeur réelle de cette victoire. Rome serait-elle capable de triompher de l'esprit que représentait Guillaume ?

Les forces qui avaient travaillé pendant ces cent cinquante ans, allaient se manifester. La conception de propriété personnelle de la couronne avait commencé à recevoir une nuance nationaliste et anglaise. Bien qu'Henri II fût étranger, cet Angevin fut un créateur de choses anglaises. Ses réformes administratives

(1) K. Norgate, *John Lackland*, Londres, 1909, p. 180 ; pour un récit des relations pontificales pendant le règne, voir ch. v, excellent document. Pour des documents relatifs à la renonciation de Jean, voir Gee et Hardy, *op. cit.*, pp. 75-77.

Digitized by Google

et légales devaient nécessairement faire naître chez les Anglais un sentiment de conscience d'eux-mêmes, et de leurs institutions particulières.

D'ailleurs, on voit dans le règne de Jean un excellent exemple de cette conscience de classe « anglaise ». La révolte des barons pour maintenir leurs droits contre l'extension arbitraire du pouvoir royal avait en soi un germe qui, sous des conditions favorables ou défavorables (selon le point de vue auquel on se place), pourrait être cause qu'une intervention étrangère extérieure prît rapidement un aspect nationaliste distinct ou tout au moins pro-anglais.

« L'Angleterre pour les barons anglais et le clergé » était un refrain qu'on pouvait d'autant plus facilement chanter depuis la fusion à Runnymede, et la pratique qu'on y avait acquise. L'Angleterre allait-elle accepter ce que Jean avait apparemment fait lorsqu'il se déclara vassal du pape ? Les forces qui avaient eu tendance à s'unir dans le courant de la lutte contre Jean, lutte qui avait eu pour mobile le désir des nobles d'être reconnus comme « classe consciente » trouveraient-elles maintenant que la nature anoblirait les adversaires du pape en leur conférant le titre d'« adversaires de Rome » et « défenseurs de l'Angleterre ! »

Quelque 500 ans plus tard, une lutte tout à fait différente vit les mêmes « forces de la nature » transformant une opposition en nationalisme. « La dernière cause de cet esprit désobéissant... est à peine moins puissante que les autres, puisqu'elle n'est pas simplement morale, mais profonde, dans la constitution des choses. Trois mille milles d'océan s'étendent entre vous et eux. Rien ne peut empêcher cette distance d'affaiblir le gouvernement. Les mers roulent, les mois passent entre l'ordre de l'exécution, et le manque d'explication rapide d'un simple point suffit pour faire échouer tout un système... Dans les grandes organisations, la puissance de la circulation du pouvoir doit être moindre aux extrémités. La Nature l'a dit... Il faut des rênes lâches à celui qui gouverne ; et toute la force et toute

Digitized by Google

la vigueur de son autorité dans le centre dérivent d'une prudente détente à la périphérie (1). »

Le problème ne fut jamais mieux posé. Innocent et ses successeurs pouvaient essayer d'étendre la Monarchie papale au-delà de la théorie et du formalisme, pouvaient même régir les choses spirituelles, pouvaient imaginer des « provisions » pour se nourrir du sol anglais ; mais la nature n'avait-elle pas placé l'Angleterre au-delà de l'étendue des « puissantes circulations ? » En un mot le problème se résout en prouvant la justesse des observations de Burke et par là on répond aux propositions énoncées par le Cardinal Gasquet (2).

CHAPITRE II

La Régence

L'acte de renonciation de Jean semble à quelques-uns avoir été plus une formalité qu'un fait. Il n'en était rien en ce qui concernait le Vicaire du Christ. La Curie romaine interpréta son acte comme une renonciation totale. Ainsi qu'il est attesté dans le certificat d'absolution que produisit le nonce du pape : « Que tout le monde sache que, par la grâce de Dieu, le roi s'est transformé depuis qu'il a reconnu l'Eglise romaine pour mère. Il a rendu l'Angleterre et l'Irlande vassales de la Sainte Eglise catholique romaine et a donné son susdit territoire à Dieu, à ses Saints Apôtres Pierre et Paul et au Pape souverain, comme patrimoine. Lui et ses successeurs les tiendront dorénavant du pape et de ses successeurs » (3).

Henri III n'était qu'un enfant. Ce n'était que sa jeunesse qui

(1) E. Burke, « Speech on Conciliation with America », *English Prose Selections*, éd. par H. Clark, New-York, 1900, IV, pp. 384-385.

(2) Bien entendu, la solution finale du problème n'est pas à proprement parler le but de cette étude, car c'est à un autre Henri (Henri VIII) de donner une solution à la question.

(3) F. A. Gasquet, *Henry III and the Church*, p. 3.

Digitized by Google

maintint la dynastie sur le trône. Car toute l'Angleterre affligée pouvait accepter cet innocent enfant. De plus, l'Eglise tint à ce que le pays remplit son devoir vis-à-vis de la convention. Le légat fut une des principales figures de la lutte qui plaça l'enfant sur le trône. Il soutint le jeune roi de tout le poids de sa position et de l'autorité papale. Gualo assista au couronnement. Gracieusement et diplomatiquement, il céda le pas à l'archevêque de Cantorbéry dans les cérémonies.

Il employa l'interdit contre tous les districts favorables à l'envahisseur français (1). L'action du pape était si puissante qu'en 1217 le légat transforma la guerre en croisade et tous ceux qui avaient eu l'intention de se joindre à l'armée des Croisés à l'étranger furent vivement engagés à rester aux côtés d'Henri III (2). Avant une bataille (19 mai, 1217), Gualo excommunia les assiégeants de Lincoln et répéta sa sentence contre Louis (3). Ainsi Rome combattit-elle pour le roi.

Le légat fut aussi actif dans la négociation de la paix qu'il l'avait été dans la conduite de la guerre. Son rôle fut d'une telle importance qu'on le trouve même refusant de traiter avec les négociateurs français jusqu'à ce que la délégation eût renvoyé certains clercs que Louis y avait fait figurer. Ce dernier s'inclina. Après que Gualo eut conclu la paix avec les Français, il donna l'absolution à l'envahisseur. La paix fut officiellement confirmée par le représentant du pape le 14 septembre 1217, et pour mettre la dernière main à cette affaire, Louis fut conduit à Douvres par le légat. Le roi dans sa jeunesse s'abandonna aux soins particuliers des légats Gualo et Pandulph. Plus tard, il se reconnut redevable à Rome de ses services pendant cette période, déclarant que : « Quand nous étions privés de notre père dans notre tendre enfance, que nos sujets se tournaient contre nous, ce fut la Sainte Eglise Romaine, notre Mère, par le cardinal Gualo, alors légat en Angleterre, qui ramena notre

(1) K. Norgate, *The Minority of Henry III*, Londres, 1912, p. 15, ci-après cité *Henry III*.

(2) *Ibid.*, p. 25.

(3) *Ibid.*, p. 33.

Digitized by Google

royaume sous notre pouvoir, nous sacra roi, nous couronna et nous plaça sur le trône ». (1).

La position du légat fut reconnue comme suprême par tous ceux qui étaient en étroite liaison avec la Régence. Le 11 novembre 1216, on réunit la Régence et Gualo présidait, « représentant le pape » (2). Jean, en se faisant vassal du pape, avait placé en effet son fils, encore mineur, selon les lois, sous l'égide d'Honorius. Mais le légat lui-même reconnut la nécessité d'une personne populaire et énergique, qui connaîtrait aussi bien les forces politiques générales que les jeux muets du pays. Gualo n'était en Angleterre que depuis quinze mois lorsque Lackland mourut. Aussi fit-il place prudemment à celui qui, selon la plupart des nobles, possédait les véritables qualités d'un régent, exerçant ses pouvoirs de suggestion et de veto pour veiller sur l'intérêt du souverain des souverains : le pape. Il préférait agir au nom du régent anglais, le maréchal. Car en théorie, du moins, Guillaume était responsable vis-à-vis de Gualo. Cet aspect du contrôle papal au moyen de la régence se démontre par l'action du pape concernant la véritable composition de la régence. A cause de l'âge avancé du maréchal, certains suggérèrent au pape de nommer le comte de Chester comme co-régent. Honorius soumit l'affaire à Gualo afin qu'il la considérât et qu'il agît. Le légat dut donner le coup de grâce à la chose, puisqu'on n'en entendit plus parler (3).

Il y a une autre classe d'évidence qui montre la position du représentant pontifical dans la régence. Les nobles se ressentaient tout naturellement de cette double régence, l'une officielle (celle de Guillaume) et l'autre personnelle (celle de Gualo) et désiraient qu'Henri fût libéré de toute influence.

Dans cette tentative de faire agir le jeune roi par lui-même, quelques-uns voient que les nobles tâchaient d'éviter une seconde régence, car ils n'ignoraient pas que le maréchal était près de sa mort et que Gualo lui-même était sur le point de se retirer.

(1) H. R. Luard, éditeur, *Grosseteste Epistulae*, Londres, 1861, p. 339.
(2) Cité par Norgate, *Henry III*, p. 9.
(3) *Ibid.*, p. 72.

Digitized by Google

Quel que fût leur motif, leur projet échoua. Le dernier acte officiel du légat fut d'attester que les nobles « garderaient et maintiendraient le roi en saisine de toutes les terres qui étaient en possession de son père, le Roi Jean... » (1).

Le meilleur témoignage de l'estime et de la reconnaissance de la suzeraineté pontificale se voit dans l'attitude du régent lui-même. A son lit de mort, le fidèle Guillaume recommanda le jeune roi au pape et au légat. « Si le pays n'est pas protégé par le pape dans les circonstances présentes, je ne sais point qui doit le défendre » (2). Il faut rendre justice à la capacité des légats Gualo et Pandulph, dont l'habileté et le caractère ont assuré, dans le pays, l'efficacité du contrôle papal durant ces premières années. Ils eurent apparemment à cœur les meilleurs intérêts de l'Angleterre et du jeune roi. Après que Pandulph eut résigné son office comme légat, on demanda ses services comme diplomate pour négocier avec les Français. Nul meilleur commentaire ne peut se faire sur l'homme et son attitude générale. Ce même légat avait été actif dans les affaires anglaises pendant le règne de Jean. Il fut le représentant pontifical qui avait traité avec ce roi.

Son idée de la position du pape se trouve dans sa réponse à Jean concernant le rang relatif du pouvoir pontifical dans le monde. Lorsque le roi d'Angleterre fit remarquer qu'il reconnaissait le pape comme père spirituel, Pandulph répondit : « Je dis que vous devriez obéir au pape souverain dans le domaine temporel aussi bien que dans le domaine spirituel... » (3).

Tel fut l'homme qui devint l'arbitre des destinées de l'Angleterre après le départ de Gualo. Les nobles acceptèrent sa position « en apparence sans discussion, à cause, croit-on, de la jalousie des petites factions de la noblesse. » (4).

(1) Cité par *ibid.*, p. 103.

(2) Cité par *ibid.*, p. 105.

(3) Cité par Gasquet, *op. cit.*, pp. 41-42.

(4) C'est l'idée de Gasquet, *op. cit.*, p. 48. Le fait qu'on accepta Pandulph gracieusement et sans discussion est à peine soutenable lorsqu'on se souvient que les nobles essayèrent, peu avant le départ de Gualo, de libé-

Digitized by Google

Il y eut un homme d'église qui combattait vivement les idées des légats. L'archevêque de Cantorbéry voyait en Pandulph un étranger qui s'insinuait. A cette époque Pandulph occupait une position anormale. Il était évêque élu de Norwich, et comme tel, soumis à l'Archevêque, s'il était sacré dans son office. Il accepta tous les bénéfices de son office, mais s'abstint du sacre. Comme légat, il était supérieur au primat. Langton résolut de s'affranchir lui-même et incidemment l'Angleterre de tout supérieur étranger ; en 1220, en visite à Rome, il réalisa son dessein. Par diplomatie, et sans doute par corruption, il obtint le privilège qui promettait que, durant toute la vie de l'Archevêque, aucun légat ne serait envoyé en Angleterre.

Il n'y a pas de doute que les différends personnels entre ces deux hommes d'église firent beaucoup pour cet arrangement. Car il faut se rappeler que Langton avait été l'un des chefs du mouvement qui avait arraché à Jean la Grande Charte dont l'un des chapitres garantissait les libertés de l'Eglise anglicane (1). Et ce fut Pandulph, agissant comme représentant du pape, qui délia le roi de l'engagement de soutenir cette charte. Quelle qu'en soit la cause, Langton revint victorieux de Rome. Durant quatre ans nous avons ce qui paraît être la direction purement anglaise de la politique de l'Eglise ! (2). Pendant cette période, Etienne fit exécuter une quantité de réformes, particulièrement celles décrétées au Concile d'Oxford (1222). On attribue au primat les décrets célèbres de l'évêque de Durham (Marsh) promulgués dans la première partie de l'année 1222 (3).

Quoique le pape eût éloigné son légat, il n'avait point l'intention d'abandonner ses prétentions à la domination politique des affaires anglaises. En un certain nombre d'occasions, il intervint dans les affaires purement intérieures ; par exemple, l'affaire

rer le roi de toute contrainte personnelle, et en outre, le succès définitif de Langton en détruisant Pandulph, est une preuve suffisante du manque d'unanimité d'acceptation.

(1) H. Gee et W. J. Hardy, *Documents*, pp. 79-80.

(2) Le légat semble avoir fait son dernier acte officiel le 25 février, 1221. Gasquet, *op. cit.*, p. 54.

(3) Gasquet, *op. cit.*, p. 57.

Digitized by Google

de Falkes de Breauté. Cette cause montre la faiblesse inhérente à tout maintien continu des idées de monarchie pontificale dans un pays aussi lointain que l'Angleterre. La cause elle-même est un exemple d'une injustice flagrante de la part de la Curie romaine.

Le pape n'avait pas les moyens de prendre des renseignements suffisamment exacts sur l'état où en étaient les affaires. Il était fort mal informé, et ce manque de communication suffisante confirme les observations de Burke (1).

Le gouvernement avait essayé de mettre en jugement ce baron voleur sur une trentaine d'accusations. Les juges du roi le condamnèrent. Il prit alors son affaire en mains et fit disparaître l'un des juges. Les forces du roi firent le siège de son château pour retrouver le juge et prendre le baron. Celui-ci se réfugia au Pays de Galles. Le château fut pris. Pendant la durée du siège, le pape intervint en faveur du baron. Il écrivit au roi en le conjurant de ne pas troubler l'ordre public, disant qu'Henri avait inconsidérément pris les armes contre cet homme noble, Falkes de Breauté. « Nous avertissons Votre Altesse..., vous exhortons instamment et vous ordonnons par ces lettres apostoliques d'abandonner sans délai le siège du château de Falkes de Breauté, de ne pas maltraiter le susdit noble et de ne pas permettre qu'on le maltraite en aucune façon » (2). Langton avait antérieurement excommunié le rebelle, agissant d'après les ordres mêmes du pape (3). Malgré cela, le pape adressa une seconde lettre à l'archevêque où il lui ordonnait de faire « immédiatement abandonner au roi le siège » et de ne pas maintenir la sentence « d'excommunication contre le baron » (4).

Les rapports contradictoires de l'affaire tout entière firent comprendre à Rome la nécessité d'une meilleure source de renseignements. Le Pape ne pouvait pas agir directement sans être parjure au serment fait à Langton. Aussi envoya-t-il un nonce dans l'Ile.

Cette situation fournit un point excellent d'où l'on peut évaluer

(1) *Supra*, p. 246-247.
(2) Cité par Gasquet, *op. cit.*, p. 80.
(3) Norgate, *Henry III*, p. 233.
(4) Gasquet, *op. cit.*, p. 81.

Digitized by Google

les forces qui devaient occuper la scène durant les cinquante années suivantes. En somme, il y avait quatre partis : celui de l'Eglise anglaise, le parti monarchique papal, l'Etat, et enfin les nobles.

Aucun parti isolé ne pouvait progresser beaucoup. Alliance et intrigue régnaient. Il est difficile de déterminer les motifs, mais dans tout le cours de l'histoire l'on peut se rendre compte que les visées du clergé étaient dominées par un seul désir : conserver les libertés de l'Eglise anglicane telles que la Grande Charte les avait définies. Il était inévitable que l'idéal monarchique papal fût en conflit avec n'importe quelle exécution de ces libertés, comme il en était aussi de toute extension du pouvoir royal. D'un autre côté, l'Eglise à Rome pouvait difficilement admettre un contrôle laïque sur sa fille en Angleterre. En ceci, elle agirait avec le parti clérical anglais. L'un des premiers actes de Gualo fut de faire confirmer la Charte au jeune roi (1). Si le légat eût refusé d'accepter la Charte (et il faut se rappeler qu'Innocent avait antérieurement déchargé Jean de ses *provisions*), les concessions provisoires gagnées sur le père n'auraient pas pu devenir si rapidement des possessions permanentes. Ainsi à son insu l'Eglise de Rome s'assura-t-elle de son rival à venir. Réciproquement, la fille n'était pas encore à même de rompre le cordon ombilical. Elle acceptait le pape jusqu'à un certain point, dépendant de ses exigences. Néanmoins, c'est sans aucun sentiment d'enthousiame qu'elle vit le Vicaire de J.-C. devenir le souverain temporel du royaume. Inconsciemment la hiérarchie anglaise a dû bien comprendre qu'un tel mouvement diminuerait sa propre liberté.

Quant à Rome, ses mobiles en général durant cette période furent de prévenir toute féodalisation dans les rangs du clergé. Si les évêques, non seulement en Angleterre, mais à travers tout le monde occidental devenaient de simples barons mitrés dans une organisation ecclésiastique, l'Eglise se verrait en face d'un problème d'anarchie cléricale (2). Tandis que ce serait la ruine de toute organisation spirituelle, centralisée, ce serait aussi le coup

(1) Jennings, *The Medieval Church and the Papacy*, pp. 148-157.
(2) F. T. Tout, *The Empire and the Papacy*, p. 98.

Digitized by Google

mortel porté à l'idéal de la monarchie papale qu'on mettait en pratique.

Les forces des nobles, du « peuple », en limitant décidément le sens du mot, s'intéressaient aux développements constitutionnels du règne. Leur but était d'arrêter les prérogatives du roi, et leur moyen, toute alliance qui favorisait ce but. Leur position devint sérieuse par suite de la politique personnelle du souverain qui donna à leur cause la sainteté du « nationalisme » (1).

Ce jeu muet des forces reposait naturellement sur l'action et l'attitude du roi. La politique de celui-ci était purement opportuniste. Il voyait que la scission signifiait pour lui un règne plus libre. Aussi joua-t-il « la mère et la fille l'une contre l'autre », aussi bien que les nobles contre les deux partis cléricaux. Il y réussit, si l'on se rend compte qu'il s'assura du trône en dépit de toute l'opposition du pays contre son gouvernement instable.

Il put réussir en cela principalement parce que Rome, avant tout, était dans des embarras financiers, et l'Angleterre était une mine riche que le roi était disposé à affermer, pourvu qu'il reçût une grande part du butin, ainsi que l'appui moral de la Sainte Eglise pendant ses luttes constitutionnelles.

Nous considérerons sous deux angles la majorité d'Henri. D'abord, les problèmes soulevés par l'invasion du clergé étranger ; en second lieu, les problèmes que fit naître l'activité pontificale dans la politique intérieure et extérieure de l'Angleterre.

CHAPITRE III

Le Problème de l'administration ecclésiastique

L'Eglise anglaise se déclarait fidèle à l'Eglise de Rome. Une preuve de cette loyauté fut l'attitude du clergé de l'Ile en matière

(1) Bien entendu, il n'y avait pas de réalisation consciente de cet élément. Les Anglais s'opposèrent aux « étrangers » plutôt que de montrer aucune politique anglaise positive. Mais au-dessous de tout cela, l'on peut apercevoir la naissance d'une solidarité basée sur des fondements nationalistes. Voir O. H. Richardson, *The National Movement in the Reign of Henry III*, Londres, 1897.

Digitized by Google

d'administration ecclésiastique. Un personnage représente d'une manière typique l'indépendance anglaise cléricale caractéristique du siècle : Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, était non seulement le chef reconnu du clergé anglais, mais aussi un des hommes d'église distingués de cette époque. Bien qu'Etienne Langton dans les premières années du siècle eût parlé en faveur de l'indépendance, il resta à l'évêque de Lincoln à personnifier l'opposition à l'intervention pontificale. « On trouve que Grosseteste, en agissant ainsi, en appella à l'Ecriture, non à l'autorité pontificale, dans sa recherche d'une base pour son opposition. De plus, l'évêque de Lincoln en appela non seulement à la Bible, mais à sa propre version de la Bible. La teneur de la ... lettre ... n'est pas conforme à la sainteté apostolique ; elle est en complet désaccord avec elle » (1). Car, continue l'évêque, « en vertu de l'obéissance et de la fidélité que je dois aux pères (Pierre et Paul) du saint-siège apostolique, et par égard pour mon union avec lui dans le corps du Christ, malgré mon grand désir d'union et d'affection et d'obéissance filiales, je refuse d'obéir, je m'oppose et résiste aux ordres que les susdites lettres contiennent, et principalement parce que, comme il a été constaté auparavant, ils tendent évidemment à ce qui est un péché abominable contre notre Seigneur Jésus-Christ, à ce qui est fort pernicieux à la race humaine, et tout à fait opposé à la sainteté du siège Apostolique, et sont contraires à la Foi catholique » (2).

C'est là certainement un appel du pape à une plus haute

(1) F. S. Stevenson, *Robert Grosseteste*, Londres, 1899, p. 336. H. R. Luard, éditeur, *Roberti Grosseteste, Epistulae*, Londres, 1861, No. CXXVIII, p. 436, « Propter hoc, reverendi domini, ego ex debito obedientiae et fidelitatis, quo teneor, ut utrique parenti, apostolicae sanctissimae sedi, et ex amore unionis in corpore Christi cum ea, his, quae in praedicta litera continentur, et maxime quia in praectactum peccatum, Domino Jesu Christo abominabilissimum et humano generi perniciosissimum, evidentissime vergunt, et Apostolicae sedis sanctitati omnino adversantur et contrariantur catholicae unitati, filiater et obedienter non obedio, contradico, et rebello. » Voir aussi Matthew of Paris, *Chronicle*, III, traduit par G. A. Giles, Londres, 1854, p. 37.

(2) Paris, *op. cit.*, III, pp. 36-37.

Digitized by Google

autorité. Grosseteste se montre là comme interprète de la Sainte Ecriture afin de définir exactement les intentions des fondateurs du Saint-siège en matière de foi.

Jusqu'à quel point l'Eglise anglaise acceptait la domination administrative du pape, on en peut juger par le fait que l'action de Grosseteste se déchaîna à la suite d'une tentative de l'Evêque de Rome pour placer un de ses neveux dans un bénéfice de la juridiction de l'évêque de Lincoln (1).

Cet exemple particulier fut unique. On peut arriver à une idée plus exacte de la position de l'Eglise de Rome en étudiant l'attitude du clergé anglais envers la taxation papale. La concession d'un subside financier à Rome fut une chose relativement nouvelle. Le professeur Lunt, dans son ouvrage récent sur ce sujet, dit que par une certaine interprétation libérale, on pourrait regarder comme subside au pape le « dona » imposé par Henri en 1165 (2). Les premières demandes ne furent pas pourtant ce que l'on appellerait des contributions systématisées. Ce furent plutôt des emprunts et des cadeaux (3). Il resta à Innocent III à prendre des mesures pour formuler un sys-

(1) Stevenson et Gasquet tous deux maintiennent que la lettre citée fut envoyée à Innocent, représentant du pape, et non pas au pape. Cependant, Robert donnait avis au Vicaire par l'entremise de son représentant. Paris donne un récit de la réception que la lettre reçut à Rome, dont Gasquet semble accepter l'authenticité. Néanmoins, Gasquet dans son exposé de l'affaire tout entière ne donne aucune place aux derniers mots de la lettre concernant le sujet de la « Foi catholique ». Par déduction, du moins, il donne à entendre que Robert protestait contre un abus et de là l'auteur minimise l'appel fait par l'évêque du pape au jugement privé. Le cardinal refusa de considérer qu'il existait de nombreuses copies de cette lettre. L'original est apparemment perdu. Bien que le mot « *unitati* » soit accepté par Luard dans son édition (déjà citée) des lettres de l'Evêque, Luard fait remarquer que dans la version de la lettre originale, de Matthew de Paris, au lieu d' « *unitati* » le mot « *fidei* » se trouve employé. Ce mot « *fidei* » est accepté par Luard ainsi que par l'éditeur des lettres de Matthew de Paris. Il est évident qu'à son insu le Cardinal a négligé de mentionner tous les faits de cette affaire. Luard, *op. cit.*, xcvii, 436. Gasquet, *op. cit.*, pp. 337-342.

(2) W. E. Lunt, *The Valuation of Norwich, Oxford*, 1924, p. 6.

(3) *Ibid.*, p. 9.

Digitized by Google

tème de taxation papale. En 1199 il ordonna ce que l'on pourrait appeler la première taxe papale générale (1). En 1215 le clergé fut contraint de payer à Rome un vingtième de son revenu pendant une durée de trois ans. Les archives montrent qu'avant 1220 environ 80.000 francs furent perçus en Angleterre (2).

Le conflit impérial occasionna une grande tension de l'organisation papale. Par-dessus tout, le besoin de fonds était urgent. En 1220 Grégoire IX invoqua pour la première fois la *plenittudo potestatis* afin de se procurer des revenus en Angleterre. Il ordonna qu'on payât un dixième du revenu annuel du clergé à son agent, Etienne d'Anagni, qui devait se servir de son propre jugement à l'égard de la composition de ce dixième, et il ne fallait pas faire appel contre ce jugement (3).

Il est difficile de dire d'une façon précise ce qu'était au juste le développement historique de la taxation pontificale entre 1229 et 1254. Lunt est d'avis que la perception de la seconde taxe eut lieu en 1238 (4). Cette fois il s'agit de l'imposition d'un trentième pour trois ans. Que le pape comprit bien l'opposition que sa politique provoquerait nécessairement, cela est évident d'après la façon dont il voulait faire percevoir la taxe. Il essaya de prévoir toute opposition concertée en agissant par l'entremise du roi. Henri eut le soutien du pape pour ses demandes, à charge de revanche, pensa celui-ci.

Aussi suggéra-t-il au roi que Sa Majesté fit venir les ecclésiastiques, l'un après l'autre, et s'assurât ainsi de leur consentement individuel aux nouvelles demandes. On ne sait pas la réponse des évêques, mais l'évidence fait qu'on conclut qu'ils ne furent pas dupes du procédé et ne furent pas favorables à la requête (5).

Avant 1245 la lutte impériale avait épuisé le trésor papal.

(1) *Ibid.*, p. 11. Les premières instructions papales que Lunt a trouvées sont en date du 18 août, 1220. *Ibid.*, p. 15.
(2) *Ibid.*, p. 14.
(3) *Ibid.*, pp. 19-20.
(4) *Ibid.*, p. 27.
(5) *Ibid.*, p. 28.

Digitized by Google

Le besoin d'argent était si grand que le pape en personne plaida sa cause devant le Concile de Lyon. Il réussit à s'assurer du consentement d'évêques tels que Robert de Lincoln et l'évêque de Londres pour la collection d'une somme totale de 30.000 marcs environ. Mais la réponse habituelle du clergé à toute requête papale pour de l'argent était évasive, quelquefois un refus absolu, comme lorsque le légat Martin plaida la cause du pape devant un synode national. A cette assemblée les requêtes du pape furent « retardées », parce que quelques membres du clergé étaient absents et il fallait à une telle requête l'approbation de tous ceux qu'elle concernait. Cette excuse d'absence fut employée si fréquemment qu'on soupçonne que bien souvent les absences ne furent pas l'effet d'un simple hasard. Comme nous le verrons, l'histoire tout entière des exactions papales est une série de protestations, de ruses et d'évasions de la part du clergé anglais (1).

Tandis que la question de la taxation était toujours en discussion, le point critique en matière de finances vint par voie indirecte, l'emploi ou l'abus des provisions. Tandis que les taxes et le casuel devaient aller au trésor pontifical de Rome, ce système pour assurer des revenus ne semblait rien moins qu'un moyen de pourvoir aux besoins de quelques Italiens mondains.

Sur ce point le clergé anglais était en état de présenter une opposition unie, et il le fit. Une des tâches que le nonce Otho aurait dû accomplir, mais qu'il n'avait pas pu exécuter, fut d'assurer le consentement du clergé anglais à certaines stipulations papales privilégiées. Langton attendit que le nonce eût quitté le pays ; après quoi il convoqua un concile pour considérer l'affaire que le représentant du pape lui avait laissée. Selon les demandes, le pape prescrivit qu'on lui réservât « dans chaque cathédrale et toute autre église de prébende, destinée à notre propre emploi, une prébende ; et jusqu'au moment où cet arrangement pourra être complété, qu'il nous soit réservé

(1) Stevenson, *op. cit.*, pp. 242-245 ; Lunt, *op. cit.*, p. 32 ; *infra*, pp. 260-261.

Digitized by Google

un revenu fixe en proportion des recettes. Dans les monastères... et tous les autres établissements religieux, dans les églises collégiales, et aussi sur les revenus épiscopaux, au lieu de prébendes, il y aura dorénavant, réservé à notre emploi, un revenu fixe en proportion des recettes de ces institutions » (1).

Langton expliqua la portée des demandes et aussi l'attitude des Français à l'égard de requêtes similaires. Il en résulta que le concile rejeta en riant les propositions. Puis l'archevêque envoya la réponse diplomatique suivante à Rome.

« Ce que Monseigneur le Pape demande que nous fassions, c'est une affaire qui touche la chrétienté entière. Nous sommes situés, pour ainsi dire, aux limites mêmes du monde, et par conséquent nous désirons voir comment agiront les autres nations à l'égard des exactions proposées. Quand nous aurons sous les yeux l'exemple des autres, Monseigneur le Pape ne nous trouvera pas plus lents à obéir » (2).

Quant au problème des provisions, il avait entraîné un des jeux muets des trois forces, l'Etat, le clergé, et Rome. Le Vicaire de Jésus-Christ trouvait fréquemment un allié en la personne du roi. Celui-ci faisait parfois des objections, comme par exemple dans le cas du susdit conflit, lorsqu'il se rangea du côté du clergé (3). Mais en général l'invasion des clercs étrangers s'accordait tout-à-fait avec l'invasion des favoris étrangers du roi. Le roi lui-même avait tellement aliéné les nobles, qu'il demanda un légat étranger pour lui donner le conseil désiré et le soutien dont il avait besoin. Cela passa tout, il fit insulte aux nobles. Si les étrangers constituaient un mal, l'intrusion forcée des Romains aux bénéfices anglais en fut un pire, mais ce fut en vérité le

(1) Cité par Gasquet, *op. cit.*, p. 97.

(2) Cité par *ibid.*, pp. 100-101.

(3) A ce moment particulier, le roi était fort malade ; en effet, Langton quitta la séance pour être à son chevet. On ne fait pas violence à la raison en suggérant que la lettre envoyée par le roi au Concile leur donnant l'ordre de ne rien faire de préjudiciable à ses intérêts, fut inspirée par l'archevêque alors auprès de son royal maître.

Digitized by Google

coup de grâce lorsque le roi demanda un légat italien. Le légat Otho vint contre la volonté et le désir des chefs ecclésiastiques du pays. S'il avait été moins prudent et moins diplomate, le trouble eût éclaté sur le champ.

La mort de Langton avait enlevé à l'Eglise le chef dont elle avait besoin. Jusqu'à ce que Robert Grosseteste prît sa place dans les rangs de l'opposition, la cause restait sans direction énergique. Cet homme d'église était né pour le combat. D'ailleurs, il « détestait comme poison les Romains déloyaux qui adoptaient le précepte du pape pour obtenir une provision. » Il avait coutume de dire que s'il allait leur livrer charge d'âmes, il jouerait le rôle de Satan. En conséquence, il jetait souvent des lettres scellées, des bulles papales, et il agissait directement en contradiction avec de tels ordres (1).

Et d'ailleurs le clergé n'était pas seul dans ses protestations. Les intérêts dévolus aux nobles étaient atteints. Ayant en vain eu recours au roi, le clergé enfin adressa une lettre directement au pape. Que Matthieu Paris en dise l'histoire :

« Les nobles s'irritèrent d'être privés de leur liberté, et de leur droit de collations, par l'avarice de l'Eglise Romaine, pendant que les étrangers s'enrichissaient par commandement du pape.... [Ces nobles écrivirent une lettre et l'envoyèrent par un de leurs représentants à Rome. En voici les termes textuels]... Puisque le vaisseau de notre liberté, payée du sang de nos ancêtres, sombre dans les tempêtes que nos ennemis déchaînent contre nous, nous sommes contraints de réveiller notre souverain endormi dans le vaisseau de Pierre, en nous écriant, ...« Monseigneur, sauvez-nous ; sinon, nous périrons »... etc. Etant donné que... depuis l'origine du christianisme en Angleterre jusqu'à maintenant, nous avons joui comme patrons des églises de la liberté d'y nommer des personnes aptes... et de les présenter aux évêques diocésains..., mais sous votre règne, soit avec votre connivence et selon votre désir, nous l'ignorons, une telle oppo-

(1) Cité par Stevenson, *op. cit.*, p. 306.

Digitized by Google

sition a gagné du terrain contre nous, que quand les curés des églises meurent, quelques-uns de vos agents nommés à cette fin donnent à d'autres qui ne sont pas de notre choix les églises sous notre patronage, aux dépens de notre liberté et au péril imminent du droit de patronage... » (1).

Le pape semblait se rendre compte de la violence de l'opposition. Car il répondit que ce n'était pas son intention que « les bénéfices constitués en Angleterre et qui appartiennent à la présentation des patrons séculiers fussent conférés à tout autre par notre autorité.... » (1) Quelle qu'en fût l'intention, la coutume subsista. Cette invasion des clercs étrangers épuisait les richesses du pays, et privait le peuple de direction spirituelle. Au Concile de Lyon en 1245, les Anglais affirmèrent que plus de 60.000 marcs, somme supérieure au revenu annuel du roi, allaient aux mains des Italiens (3). Les Anglais obtinrent du pape au Concile la promesse de réprimer l'abus ; mais la promesse perdit de sa valeur par les conditions et les exceptions incluses. Dans une occasion le pape ordonna que les 200 premiers bénéfices vacants lui fussent réservés, ce qui était à peine un exemple de correction.

Le Pape Innocent IV écrivit au roi en 1246 en lui expliquant la nécessité d'une telle action. Il était sûr qu'Henri pourrait et serait porté à apprécier le fait que la Curie romaine était forcée de récompenser ceux qui lui avaient été fidèles. Ce fut un « plaid » que le roi ne comprenait que trop bien, mais aux dépens de ses propres sujets anglais.

L'évêque de Lincoln se fit l'orateur de l'opposition. Il ne voulait point approuver un candidat indigne. Mais il fut traitable en l'occurrence. Pendant les premières années de son épiscopat, il favorisa un certain neveu du pape (4). Tout en s'élevant contre

(1) Paris, *op. cit.*, pp. 230-232.
(2) *Ibid.*, p. 233.
(3) Stevenson, *op. cit.*, p. 250.
(4) A. L. Smith, *The Church and the State in the Middle Ages*. Oxford, 1913, pp. 106-107.

Digitized by Google

l'abus croissant, il sut d'abord prendre une attitude très respectueuse (1).

Selon l'opinion d'une certaine autorité au moins, « la résistance n'est pas même concevable », car « rébellion est comme péché de sorcellerie et refus est comme l'iniquité ». (2) Quelle que fût l'attitude de Robert pendant ses premières années de fonctions, il n'y a aucun doute que tout le système excitât presque jusqu'à l'éclat sa juste indignation. Dans son sermon prononcé à Lyon en 1250 (2), il dénonça le projet entier dans les termes les plus sévères devant le pape et ses cardinaux. C'est là peut-être ce qu'on peut appeler le début. En quatre occasions différentes pendant les trois dernières années de sa vie, l'évêque combattit, et non pas de la façon humble des premières années, les commandements du pape. Pour point de départ, il refusa de nommer un Italien qui ne pouvait pas parler anglais, bien qu'apparemment ses autres qualités requises ne fussent pas mises en doute (4). Ensuite il s'opposa à la nomination d'un homme trop jeune à un bénéfice évalué à quelque trois cents marcs (5). En troisième lieu, il fit faire dans son diocèse et ailleurs une enquête afin de se rendre compte de l'étendue du mal. Et enfin il envoya à Innocent sa réponse fameuse où il justifie son acte de s'être opposé à la nomination d'un autre neveu du pape (6).

Même l'érudit catholique Gasquet reconnaît que la lutte de l'évêque contre cette invasion était tout à fait légitime. L'enquête de 1252 évalua à plus de 70.000 marcs la somme envoyée à Rome, tandis que les revenus ordinaires du roi n'étaient que d'environ 24.000 marcs par an (7).

(1) « Je prie comme un suppliant prosterné aux pieds de Votre Sainteté, pour que dans votre bénignité, vous vous rappeliez la collation de cette prébende afin que je ne sois pas comme un être indigne de votre amour, incapable par suite de ma confusion de lever la tête devant vous et devant les évêques mes confrères et le clergé asservi ». *Ibid.*, p. 107.

(2) Stevenson, *op. cit.*, pp. 281-282. Grosseteste, *Epistulae*, pp. 188-193.

(3) Gasquet, *op. cit.*, p. 335 ; Stevenson, *op. cit.*, p. 307.

(4) *Ibid.*, p. 307.

(5) *Ibid.*, p. 308.

(6) *Supra*, pp. 254 et suiv. ; *infra*, pp. 266-267.

(7) Gasquet, *op. cit.*, p. 339. On peut critiquer cette somme d'être faible. Elle ne tient pas compte des fonds payés au « Wardrobe ».

Digitized by Google

En vérité Matthieu Paris pouvait se lamenter, « Malheur à l'Angleterre qui a été autrefois la suprême province, la maîtresse des nations, le miroir de l'Eglise, et un modèle de la religion, et qui est maintenant sous le poids de tributs ; des hommes ignobles l'ont foulée aux pieds, et elle est devenue la proie des hommes dégénérés » (1).

Le problème continua après la mort de Grosseteste. En dernier lieu, on fit la tentative de libérer l'Eglise de cette obsession par les Provisions d'Oxford ; mais en vain, car le pape intervint pour délier Henri. Ce n'est pas que les Provisions visassent dans le principe le pape, bien que contenant réellement une protestation contre l'emploi d'étrangers. Et comme Trevelyan l'a remarqué, l'hostilité des Anglais contre la Curie « ne pouvait trouver son interprétation que dans les actes de l'Etat, en l'espèce l'adoption des dispositions » (2). Enfin, en 1351, le Parlement chercha à détruire le mal. Dans le *Statue of Provisers*, on accorda au clergé anglais le bienfait de protection légale. La mise en exécution de la loi était une question de politique « La collusion entre le pape et les derniers rois Plantagenets était nuisible à l'Eglise anglaise qui n'avait aucun défenseur si le roi l'abandonnait » (3). Et cette entente secrète continua plus ou moins jusqu'au « changement d'attitude d'Henri VIII. » Ce ne fut qu'alors que les Anglais furent complètement assurés de la collation des bénéfices.

S'il existait un mal particulier qui pouvait soulever les membres du clergé de l'Ile et les unir dans leur opposition, c'était ce mépris du sentiment nationaliste anglais. Il devait essuyer la tempête deux siècles plus tard.

(1) Paris, *op. cit.*, I, p. 51.
(2) Trevelyan, *History of England*, p. 174.
(3) *Ibid.*, p. 247.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

Dictature politique papale

La part de la papauté dans les affaires intérieures fut commandée durant le règne d'Henri par la théorie de la souveraineté féodale. Les actes des légats pendant les premières années du règne ont été suffisamment étudiés plus haut (1).

Le rôle que joua le souverain romain dans le développement constitutionnel de ce demi-siècle est important. Le légat Gualo, se rappellera-t-on, prit part à la nouvelle promulgation des Chartes. L'intervention des autorités papales dans cette phase de la vie nationale ne se termina pas là, ce qui eût été tout à l'honneur de la papauté si elle l'eût fait. Mais le pape était l'autocrate des autocrates. Il ne rêvait à rien moins qu'une autocratie universelle. Un Grégoire IX ou un Innocent IV ne pouvait avoir que peu de sympathie pour une limite constitutionnelle à leur autocratie. De même qu'Innocent III délia Jean de son serment d'observer les conditions de la victoire de Runnymede, de même Grégoire IX et Innocent IV délièrent Henri après chaque victoire parlementaire. Dans la quatrième décade du siècle, Henri avait grand besoin de capitaux. Il avait tellement aliéné ses propres partisans par sa mauvaise administration et par son favoritisme à l'égard de toute personne étrangère qu'il chercha une fois de plus à s'appuyer sur un étranger, cette fois un légat (2). En 1237 sa requête fut accordée et Otho vint en Angleterre.

Il commença par délier le roi de tous ses serments, particulièrement de celui qu'il avait juré si hautement d'observer lors-

(1) *Supra*, pp. 247 et suiv.

(2) Smith affirme que le légat vint pour réformer l'Eglise alors dans une situation fâcheuse. Il n'affirme pas que la cause de cette misérable condition était due aux Provisions. A son avis, Otho était là pour sauver de la perdition l'organisation tout entière. Pour son exposé, voir Smith, *Church and the State in the Middle Ages*, pp. 7-16.

Digitized by Google

qu'il se joignît au clergé pour excommunier tous ceux qui violeraient ou interpréteraient mal les chartes (1). Dans la première lettre, celle qui arriva en même temps que le légat, le pape rappelle au souvenir du roi le fait qu'il ne lui appartient pas de limiter en quelque façon les prérogatives de la couronne ; car il tient cette couronne par déférence de la part du Vicaire de Jesus Christ. Aussi met-il en garde le roi contre toute aliénation de la dignité de la couronne.

La seconde lettre expose parfaitement l'attitude prise par Grégoire IX. Selon les termes textuels de sa lettre, il dit : « Nous fûmes profondément émus d'apprendre qu'en agissant sur les conseils de quelques personnes irréfléchies, vous avez, avec une imprévoyante libéralité, abandonné aux prélats et aux nobles..., certaines libertés, possessions, et dignités, aussi bien que beaucoup d'autres privilèges qui appartiennent aux droits et à la dignité de la couronne, au grand préjudice de l'Eglise de Rome à laquelle le royaume d'Angleterre est reconnu appartenir, et au grand détriment du royaume lui-même. D'ailleurs, vous vous êtes engagé par des serments et des chartes à ne pas révoquer ces concessions. Voyant donc que par les susdites aliénations le Saint-Siège, au droit duquel vous ne portez aucun préjudice, est atteint jusqu'à un certain point, ainsi que le royaume lui-même, nous vous ordonnons, nonobstant vos serments, de révoquer les dites concessions et chartes » (2).

Naturellement un tel ordre était une agréable excuse que le roi pourrait alléguer toutes les fois qu'il lui plairait de violer les promesses faites aux nobles.

Une telle absolution parut après qu'Henri eut été forcé de tomber d'accord à Oxford, en 1258. Trois ans plus tard, Alexandre IV délia le souverain, donnant pour motif que le roi avait agi sous l'impulsion des nobles et du peuple de son royaume « en s'engageant par serments à observer certains statuts, lois, et ordonnances que, sous prétexte de réformer la condition du

(1) Gasquet, *op. cit.*, p. 163.
(2) Cité par Gasquet, *op. cit.*, pp. 163-164.

Digitized by Google

pays, et selon l'opinion commune, ils (les nobles et le peuple) avaient faits en votre nom et s'étaient engagés par leurs serments » (1). Puisque ces provisions diminuaient son pouvoir et rabaissaient sa liberté royale, le pape l'absolvait à condition que s'il y avait dans les provisions quelque chose concernant les droits des prélats, des églises, etc., le roi ne se considérât pas comme déchargé de ces obligations (2).

Le clergé d'Angleterre s'était joint aux barons. Bien que Grosseteste fût mort depuis huit ans, son étroite liaison avec Montfort dut être à l'origine de la coopération des deux partis, et qui peut nier que l'esprit de l'évêque n'ait pas commandé cette provision ? La réponse du pape est encore un excellent exemple de la faiblesse de l'organisation papale. Quoique trois ans eussent passé depuis la promulgation des Provisions, le Vicaire de Jésus Christ n'était pas sûr qu'elles continssent ou non quelque chose concernant l'Eglise.

Ces exemples de l'intervention papale en matière constitutionnelle fournissent un indice de l'interprétation, donnée par le pape, de la position prise par les forces en présence dans la lutte de la papauté et de l'Empire. Durant cette dispute prolongée, le pape trouva que l'Angleterre était vraiment une source abondante d'approvisionnements. Bien que l'empereur se fût marié avec la sœur du roi, Henri était ordinairement favorable à la cause du pape. Bien entendu, il essaya d'être médiateur entre eux, mais en vain (3). Toutefois, le roi permit au légat Otho de prononcer en Angleterre l'excommunication de Frédéric. De plus, le légat avait essayé d'extorquer de l'argent aux abbés et aux évêques. Lorsque ceux-là en appelèrent au roi, il leur répondit d'un air sombre et à leur grande frayeur cria à très haute voix au légat qui se trouvait présent par hasard : « Voyez donc, Monsieur

(1) *Ibid.*, p. 164.

(2) De telles provisions furent incluses. Un article pourvut à l'amendement de l'état de la Sainte Eglise. W. Stubbs, *Selected Charters*, 8e éd., Oxford, 1905, p. 394.

(3) *Royal Letters of Henry III*, édité par W. W. Shirley, Londres, 1857, I, p. 331.

Digitized by Google

le légat, ces misérables séducteurs qui divulguent les secrets du pape, donnent carrière à des reproches, et n'acquiescent pas à votre volonté ; agissez vis-à-vis d'eux comme vous l'entendrez ; je vous donne un de mes meilleurs châteaux pour les emprisonner » (1).

Cependant, les demandes faites par le pape furent plus tard rejetées par un concile national pour deux raisons principales : en premier lieu, une telle concession constituerait un précédent, et en second lieu, le clergé ne se considérait pas comme obligé d'aider à l'effusion du sang chrétien (2). Ils se servirent ensuite de l'excuse commune de faire valoir leur incapacité d'accorder aucune aide, si l'on n'acceptait pas leurs raisons, sous prétexte que la concession étant générale, il serait illégal d'en faire une pendant que quelques-uns de ceux qu'elle affecterait étaient absents (3).

L'exemple le plus marquant des tentatives papales d'employer l'Angleterre comme pion dans son jeu est peut-être le fiasco sicilien (4). Exemple d'autant plus marquant que ce fut un coup complètement manqué. Rien n'eût été mieux arrangé pour satisfaire la vanité du roi, ou pour mécontenter et fâcher plus ses sujets, que cet effort du pape de faire souscrire à ses propres projets des vies et des subsides anglais. Le pape avait essayé moyennant une somme d'investir d'autres princes de la couronne. Richard de Cornwall était un candidat favori à cause de sa fortune notoire. C'est là du moins la raison que Richard lui-même donna à Paris (5). Ne trouvant personne qui possédât autant qu'Henri le moyen de donner un soutien financier immédiat à l'élection de son fils, Edmond fut dévolu à l'honneur. Le prix fut fixé à 135.000 marcs qui devaient être payés en trois versements partiels de 10.000, et le reste en billets tirés sur des prêteurs

(1) Paris, *op. cit.*, I, p. 281.

(2) Selon Paris, les évêques donnent quelque huit raisons. *Ibid.*, pp. 282-283.

(3) Gasquet, *op. cit.*, p. 186.

(4) *Ibid.*, ch. XIX ; Smith, *op. cit.*, pp. 187-207 ; Richardson, *op. cit.*, pp. 113-144.

(5) Gasquet, *op. cit.*, p. 349.

Digitized by Google

d'argents en Italie. En outre, le roi devait envoyer assez d'hommes pour assurer l'achat. En un mot, Henri achetait pour le pape le droit de conquérir le pays, puisqu'Edmond devait être le vassal du pape (1).

Promettre de l'argent et payer comptant étaient, pour Henri, deux choses très différentes. Le roi s'adressa au Parlement pour des fonds en 1257. Il avoua qu'il s'était engagé à payer environ 140.000 marcs, et que faute de tenir sa promesse, son royaume serait gardé en gage. « Ce discours fit tinter toutes les oreilles, et frappa les cœurs de peur, surtout lorsqu'on savait que cette tyrannie venait du pape » (2).

Le roi en ce temps-là était sous la domination des barons. Henri pouvait désirer tenir sa parole, mais les nobles s'étaient enfin chargés eux-mêmes des affaires, et la somme accordée, quelque 52.000 marcs, ne fut donnée au roi qu'après une promesse par lui faite d'observer les chartes. Les barons commençaient d'ailleurs à forcer Henri à accepter leurs conditions. Dans l'espace d'une année, ils purent causer à Sa Majesté l'inconvénient de signer les Provisions d'Oxford.

En outre, la concession était fort peu de chose. Henri ne pouvait plus obtenir des fonds pour son plaisir ; la domination baroniale l'en empêchait. Le pape lui-même sur ces entrefaites avait à emprunter afin de surmonter le délai tout en attendant la contribution du roi. Agent, nonce et légat, tous furent envoyés dans l'Ile. Enfin, en 1263, le pape lança un ultimatum. Ou Henri payerait en quatre mois, ou la couronne passerait en d'autres mains. Herlot fut envoyé par Rome pour essayer de se procurer une partie sinon le tout de ce qui manquait. Cet agent comprit bien, peu après son arrivée, que les Anglais ne voulaient ni ne pouvaient payer pour un projet non-anglais. Les supplications et les menaces mêmes d'Herlot et de Mansuetus ne servirent à rien. Le Parlement en avait fini avec la Sicile et commençait à demander au roi des explications sur sa mauvaise administration des choses anglaises.

(1) *Ibid.*, ch. XIX, et Paris, *op. cit.*, III, pp. 89-93, 137-138, 225.
(2) *Ibid.*, III, p. 225.

Digitized by Google

L'important de l'affaire fut son effet sur l'humeur des nobles et des autres dans le royaume. Ils voyaient maintenant que Rome essayait de les entraîner dans une situation où, comme partie intégrante du régime anglais, ils n'avaient ni place ni but, mais pour laquelle ils devaient payer. Les Anglais n'ont jamais été disposés à tirer les marrons du feu pour personne, bien qu'il ne leur déplaise pas qu'on les en tire pour eux. Leur demander d'être la dupe d'une puissance qui était disposée à les saigner à blanc financièrement, c'était trop. C'était la dernière goutte qui faisait déborder le vase. Ils se tournèrent contre le complice responsable, leur roi. Celui qui aurait dû être leur protecteur, « ils le trouvèrent opposé à eux comme un ennemi déclaré, car il leur était devenu, pour ainsi dire, comme la tige d'un roseau qui blesse ceux qui s'appuyent sur elle » (1).

Après l'affaire sicilienne, les choses semblèrent se calmer momentanément dans l'Ile. Le roi avait perdu. Il était dominé par l'esprit de vengeance contre ceux qui avaient pris les armes avec Montfort. D'un autre côté, les adversaires avaient pleine confiance en de meilleurs jours. Le souverain ne pourrait vivre toujours, et ils fondaient de grands espoirs sur le prince Edouard.

Jusqu'à quel point fut réalisé cet espoir n'est pas dans le dessein de cette étude. Avec cet exposé et les exemples des relations pontificales durant le règne, nous sommes maintenant à même de résumer la période et de nous faire un jugement sur les dires du cardinal Gasquet donnés dans notre introduction.

CHAPITRE V

Conclusions

Arthur Lionel Smith met en garde contre la tendance d'imaginer les faits d'après les résultats. « Sachant ce qui advint, dit-il, par une espèce de fatalisme historique, nous affirmons

(1) *Ibid.*, I, 299.

Digitized by Google

que c'était la seule chose qui eût pu se passer » (1). Tout récemment, un autre auteur distingué a donné un semblable avertissement, mais en se plaçant à un point de vue différent. « Saisi d'une crainte mortelle d'être dans l'erreur au sujet de quelque chose, il (l'historien) recule devant toute interprétation, devant la tâche de percevoir tout indice de ce que William James appelait la « big, buzzing, booming confusion » de cet univers... L'historien... sait, tout bien considéré, qu'à l'égard de n'importe quel thème d'importance, il n'expose pas tous les faits, si minutieuse que soit son analyse ; mais qu'à vrai dire, il en choisit quelques-uns dans la multitude de ceux dont on a, par hasard, conservé une pâle mention dans les pages des livres, des manuscrits et des papiers qui ont échappé aux ravages du temps » (2).

L'interprétation a été fournie partiellement par le choix même des exemples donnés. Car une liste quelconque soi-disant de faits n'est autre chose qu'une interprétation *per se*. Néanmoins, le danger d'interprétation ne réside pas simplement dans ces « faits » choisis, mais aussi dans le défaut de ne pas bien comprendre que l'histoire est la science par excellence de la relativité. Lorsqu'on lit une lettre de Grosseteste où il proclame qu'il se « révolte », qu'est-ce qu'il veut dire ? Parle-t-il le langage du XIIIe ou du XXe siècle ?

Ou bien ce simple mot « révolte » signifie-t-il une situation qu'on pourrait comparer, disons à une série de résolutions formelles envoyées au Président, par lesquelles les signataires établissent qu'il est de leur droit d'ordonner ou de commander au gouvernement. Si un investigateur du vingt-cinquième siècle allait parcourir un exemplaire du *Congressional Record*, ou du *Journal des Débats*, il trouverait sans doute bien des expressions semblables. Y avait-il « rébellion » ? Bref, la relativité du mot à ce temps particulier doit être la clef pour ouvrir toutes interprétations.

(1) Smith, *op. cit.*, p. 5.

(2) C. A. Beard, « Time, Technology and the Creative Spirit in Political Science, » *Political Science Review*, XXI, n° 1, février, 1927, pp. 6-7.

Digitized by Google

Vu sous ce jour, comment interpréter les propositions du cardinal Gasquet ?

Nul doute que Rome regardât l'Angleterre comme fief papal. Le pape était formel en s'opposant à toute aliénation de la dignité de la couronne de la part du monarque, par cela même qu'après tout le monarque n'avait pas de couronne à aliéner. Mais quoi que le pape et le roi aient pu penser de leur position respective dans l'Ile, il y existait deux forces qui devaient se manifester et frapper le système à sa base même. L'une était un sentiment croissant du constitutionalisme, l'autre le nationalisme. Le système féodal se fondait dans un arrangement d'association commune. Et de ceci le pape ne se rendit pas compte, ou bien s'il comprenait ce développement, il essaya de le contrarier. En ceci l'on trouve le secret du grand insuccès de l'idéal de la monarchie pontificale en Angleterre. Les jours d'une propriété particulière et personnelle de l'Ile devenaient moins nombreux. Il allait y avoir une période de réaction, d'absolutisme. Les Tudor pouvaient en avoir une telle. Mais ce faisant, ils devaient lui donner une base nationaliste définie, et ils étaient en état, en faisant sombrer le libéralisme dans le nationalisme, de frustrer temporairement l'un en encourageant l'autre.

Ce furent les Stuart qui s'indignèrent et qui formulèrent les théories du droit divin. Et l'histoire nous donne la réponse à leurs expressions, — un seul chef, un seul trône.

Les protestations des nobles et du clergé contre les exactions et les invasions des Italiens étaient, selon Smith et Gasquet, une protestation judicieuse contre les maux du système, pas une accusation de la monarchie papale comme telle. La distinction est portée à être trop scrupuleuse. Le moment où la protestation se change en rébellion est difficile à fixer. Robert pouvait nier qu'il « nous faut faire par obéissance ce que nous faisons avec douleur, et ce que très volontiers nous négligerions de faire si cela se pouvait, car la rébellion est le péché de la sorcellerie » (1).

(1) Cité par Smith, *op. cit.*, p. 113.

Digitized by Google

Cependant, il était incontestable que, bien que l'évêque pût suivre le Vicaire de Dieu, Grosseteste regardait d'un autre côté. Il regardait vers l'avenir. Sa justification, lorsqu'il fut enfin forcé d'en donner une, dans sa propre interprétation, était lui-même, l'interprétation individuelle, le jugement individuel. C'était, en un mot, la rébellion. La monarchie papale, au contraire, se tourna vers le passé, vers la tradition, c'est-à-dire, vers la vérité absolue, vers l'autorité. On suppose la question résolue en disant que la réaction du clergé anglais telle que l'évêque de Lincoln l'exprima, était contre l'introduction des officiaux romains et les exactions comme maux du système et non comme le système lui-même. Car si ces maux n'étaient pas part du système, qu'étaient-ils ? C'était plus qu'une simple protestation contre une politique pécuniaire. C'était un des premiers symptômes de la détermination par soi-même, rien de plus, et décidément rien de moins. L'Angleterre aux clercs anglais, au XIIIe siècle ; l'Irlande aux Irlandais au XIXe s. ; et la Chine aux Chinois au XXe siècle.

Au XIIIe siècle il fallut aux Anglais cinquante ans environ, de la mort d'Innocent III à celle d'Innocent IV, pour chasser de leur vie nationale l'idéal d'une monarchie papale. Ce qui ne veut pas dire que la théorie ne languit pas dans l'Ile ni à Rome. Il en fut ainsi, comme quand Jacques II jouait avec la théorie du droit divin, mais dans les deux cas c'étaient des théories, des exhalaisons académiques, des évocations des fantômes du passé.

Nous avons suffisamment considéré la monarchie papale. Il est bien difficile d'évaluer en Angleterre la position du pape en matière spirituelle. Celà parce que l'Etat et l'Eglise étaient un, ou du moins ainsi le prétendait le chef de l'Eglise. C'était l'essence de l'idéal monarchique. Il aurait pu y avoir un dualisme dans l'esprit de quelques-uns, mais étant donné un tel idéal, il devint finalement un système monistique (1). Il était difficile

(1) Stevenson, *op. cit.*, p. 336 ; Smith, *op. cit.*, pp. 102, 121 ; Gasquet, *op. cit.*, p. 339. « S'il donne à entendre qu'il (Grosseteste) ne se faisait aucune idée d'une séparation entre l'Eglise d'Angleterre et celle de Rome, jamais assertion si entièrement erronée ne fut faite ». H. R. Loard, éditeur, *Roberti Grosseteste, Letters*, Londres, 1861, p. XIV.

Digitized by Google

de protester contre l'un sans protester contre l'autre. Robert l'essaya, et en général les autorités historiques semblent convenir qu'il y réussit (1). Néanmoins, son succès dans une telle protestation ne peut-il pas provenir du fait qu'alors l'infaillibilité papale était une doctrine encore éloignée de sept siècles dans l'avenir ? La protestation de l'évêque doit être envisagée comme appartenant à l'époque où elle fut redigée, et comme dirigée contre une institution de cette date-là. Il aurait pu « se rebeller » et cependant rester tout à fait dans la conception d'un sujet loyal, au XIIIe siècle, quoique sa rébellion fût aussi réelle que celle de Luther plus tard, ou celle des soi-disant anciens catholiques après le Concile du Vatican de 1867.

Peut-être le meilleur résumé de cette période et de son impression a-t-il été celui de Maître de Baillot dans sa première conférence sur l'Eglise et l'Etat au moyen âge.

« Personne, à l'exception d'un esprit protégé contre l'impact pénible par l'armure imperméable du préjugé sectaire, ne pourrait ébaucher une étude superficielle de ces souvenirs sans éprouver deux impressions puissantes et en même temps contrastées. D'un côté, il doit être animé d'une profonde admiration pour le mécanisme et l'organisation de la papauté ; son énorme supériorité, non seulement comme centre religieux, mais comme centre de loi et de gouvernement ; son activité toute pénétrante, ses virtualités presque infinies, et enfin son acceptation absolue et littérale, par les esprits les plus hauts, comme le véritable oracle et tribunal de Dieu. De l'autre côté, il y aura une impression également profonde des abus si peu dissimulés et cependant si longtemps tolérés, qui rongèrent le cœur même du système ; de l'égoïsme étroit, et du caractère entièrement politique de son but le plus cher, le but d'un petit principat territorial en Italie ; de sa concentration croissante sur ce but unique jusqu'à ce que des termes tels que l'*Eglise*, *la Foi*, et *la Cause de Dieu* en arrivassent

(1) O. Gierke, « Unity in the Church and State », *Political Theories of the Middle Ages*, traduit en anglais par F. A. Maitland, Cambridge, 1922, pp. 9-24.

Digitized by Google

enfin à signifier ce but chétif et ce but seul ; et finalement, de l'amertume croissante et même de l'invective franche qu'elle suscita dans tous les pays et dans toutes les classes » (1).

A ce jugement on peut ajouter que finalement la Nature, jouant le rôle de servante de deux forces encore à naître, le constitutionnalisme et le nationalisme, porta le coup de mort à une institution dont la seule raison d'existence était une tradition dont la valeur aussi bien que le but amena la confusion dans l'esprit des hommes et tenta d'arrêter le progrès humain.

Erwin F. MEYER,
de l'Université de Colorado

(1) Smith, *op. cit.*, pp. 1-2.

Traduit par Roy Alan Cox.

Digitized by Google

NOTE SUR UN TEXTE RELATIF AUX ROSALIES

Les anciens ont si rarement jugé nécessaire de rappeler, sur leurs monuments funèbres, la représentation qu'ils se faisaient de l'au-delà mystérieux dont la tombe nous sépare, que l'on accueille avec joie la moindre lumière qu'un document nouveau puisse jeter dans ces obscures régions. Il semble qu'une épitaphe grecque de Bulgarie, tout récemment publiée avec une excellente photographie par MM. Salač et Skorpil (1), ait précisément ce mérite. Le texte donné par les éditeurs est le suivant :

ἔνθα Δίνις ἀνέθετο Ῥησκουπόρ[ε]ος ἥρωϊ·
ὑπὲρ ζοῆς ΓΕΛΛΟΥΕΝΟΙ τέκνοιο, Ν(ύν)φης γε κούραις
θεαῖς εὐξάμενος· ἐγένετο ΠΟΛΥΛΛΑΤΟΣ ἥρως
ἀθάνατος· ἐν δὲ ῥόδοισι [ῥ]όδον ἐπ(ι)γεύσατε
τῷ περιβωμόω, ὦ φιλάδελφον γένος ΚΛΟΥΜΩΝ.
ὁ βίος ἔνθα ΤΟΤΕΜΟΡΩΝΤΑ αὔξει ὥι τὸ πρότερον.

Le début n'est pas clair. Nous nous bornerons à remarquer, à la l. 2, que la photographie donne ΝΩΦΕCΓΓΕΚΟΥΑΙC : mal pour mal, nous aimerions mieux transcrire Ν(ύμ)φῆς (ἐπι)-κούραις. — Mais c'est principalement sur la fin que nous voudrions attirer l'attention. Si le début est rédigé à la 3e personne, la fin l'est à la 1re. C'est évidemment le mort qui parle. Je transcrirais volontiers son discours ainsi :

(1) Salac et Skorpil, *Nekolik archeologickych památek z východního Bulharska*, dans *Rozpravy České Akademie ved a umeni*, I, 74, p. 47, pl. 11, et résumé en français, p. 76.

Digitized by Google

ἐν δὲ Ῥόδοισι ῥόδον ἐπιχεύσατε τῷ περιβωμ(ί)ῳ, ὡ φιλάδελφον γένος · καθ' ὑμῶν (?) ὁ βίος ἔνθα τότε μ' ὁρῶντα αὔξει ὡς (1) τὸ πρότερον.

Le mot περιβωμόω me paraît une faute du graveur pour περιβωμίω, qui désigne, non le héros, comme le voudraient les éditeurs, mais une partie du tombeau, celle qui entoure le βωμός. Celui-ci peut être la pierre funéraire elle-même, taillée en forme d'autel, mais aussi bien la base d'un sarcophage (2). Quant aux Ῥόδα, ce sont les Rosalies, le jour auquel on procédait au ῥοδισμός. L'idée que se faisait de cette fête le propriétaire du tombeau est exposée avec clarté — sinon avec élégance — dans la dernière phrase : *ici sous vos pieds (?), quand je verrai (le rite des roses), alors la vie m'animera comme auparavant.* La conception de la mort comme une survie à l'intérieur de la tombe (3) a rarement été exprimée aussi nettement dans un texte grec. Il est probable cependant que cette croyance a toujours été la plus répandue, parce que la plus simple de toutes. On la trouve encore en Grèce de nos jours. M. Rhomaios veut bien me permettre de citer ici un de ses souvenirs d'enfance : sa grand'mère, quand il était petit, lui recommandait, pour le jour où elle ne serait plus, de venir visiter sa tombe avec un cierge, qu'elle aurait plaisir à voir. Car en Grèce, les morts ne perçoivent pas la clarté du jour, et seule la lumière sacrée des cierges peut illuminer leur triste existence : aussi ne laisse-t-on pas se consumer entièrement les cierges des funérailles, de façon à pouvoir déposer leurs restes avec le mort dans le tombeau. — De même les roses, le symbole du printemps et de la vie, ranimaient une fois l'an

(1) Les éditeurs lisent ΩΙ : mais dans le texte, le *sigma* lunaire est souvent difficile à distinguer de l'*iota*, et d'ailleurs un *iota* adscrit n'y semble guère indiqué.

(2) Par ex. *IGRom.* IV 839 (Hierapolis Phryg.) ἡ σορὸς ἡ λευκὴ καὶ ἡ παλαιὰ ἣ παράκειται, καὶ ὁ βωμὸς ἐφ' οὗ ἐπίκεινται. Cf. Wiegand, *Abh. Berl. Akad.*, 1911, II, p. 25.

(3) Voir notamment sur ce sujet Cumont, *After-life in Roman Paganism* (Yale 1923), chap. I.

Digitized by Google

les pauvres défunts, qui traînaient dans leur tombe une vie diminuée. De là toutes les précautions qu'ils prenaient pour assurer par leur testament l'accomplissement perpétuel du rite (1). Quelle part avait encore, dans cette croyance, la magie sympathique, l'idée que la sève exubérante des fleurs fraîches transmettrait sa vertu aux membres du défunt? Il serait sans doute imprudent de vouloir préciser des notions qui devaient être vagues dans l'esprit même de celui qui faisait graver ces lignes sur son tombeau.

Henri SEYRIG.

Athènes, juin 1928.

(1) Sur les Rosalies et les textes qui en font mention, voir Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXIV, 1900, p. 306-323 ; et Nilsson, *Rosalia* (Pauly-Wissowa), qui donne la bibliographie la plus récente.

Digitized by Google

CORRECTION A UNE LOI SACRÉE DE MILET

M. E. Michon, conservateur au Musée du Louvre, m'ayant chargé de revoir les inscriptions rapportées d'Asie Mineure par Olivier Rayet, j'ai eu l'occasion d'examiner la pierre qui porte la loi sacrée de hilet. Cette revision m'a permis de lire le dernier paragraphe de cette loi autrement qu'on ne l'a fait jusqu'à présent. La dernière ligne du texte a été emportée, en grande partie, lorsque la pierre s'est brisée. Cependant, la cassure est nette et elle a respecté les extrémités supérieures des lettres, ce qui nous a aidé à lire avec quelque certitude presque tout son contenu.

Pour plus de clarté nous reproduisons ici la fin du texte habituellement admis (1) :

l. 6 ἦν ξένος ἱεροποιῆι τῶι Ἀπόλλωνι, προιερᾶσθαι τῶ[ν] ἀστῶν ὃν ἂν θέληι ὁ ξένος, διδόναι δὲ τῶι ἱερεῖ τὰ γέρεα ἅπερ ἡ πόλις διδοῖ π[άν-]

[τα] χωρὶς δερμάτω[ν], π[λὴν] τοῖς Ἀπολλωνίοισ[ι — — —

Lorsqu'il a publié pour la première fois la pierre qu'il avait trouvée, O. Rayet avait lu, à la l. 8, les mots suivants (2) :

... χωρ[ὶς] δέρματο[ς ...] ἀπόλλωνι οις [...

F. Bechtel, dans son étude sur les inscriptions ioniennes, a repris cette loi et, utilisant un estampage qu'avait mis à sa dis-

(1) Schwyzer, *Dial. graec. exempla* (3e éd. de Cauer, *Delectus*), 1923, nº 729.

(2) *Rev. arch.*, 1874, II, p. 106.

Digitized by Google

position Héron de Villefosse, a proposé une série d'améliorations au texte de Rayet (1). Pour la ligne 8 cet estampage donnait :

ΧΩΡΙΣΔΕΡΜΑΤΟ Π ΤΟΙΣ etc. (2).

Cette lecture et un rapprochement avec une inscription d'Oropos (3) lui ont suggéré une restitution ingénieuse qui a été ensuite admise dans tous les recueils où cette inscription figure (4), c'est-à-dire :

l. 8 π[άν-]

l. 9 [τα] χωρὶς δερμάτω[ν], π[λὴν] τοῖς Ἀπολλωνίοις [— — —

Pour la restitution π[λὴν] il nous fait savoir que l'estampage porte sûrement le Π nécessaire. Plus tard, M. Ch. Michel a revu l'inscription et a confirmé la lecture et la restitution de F. Bechtel (5).

La succession des deux exceptions, χωρὶς-πλήν, me paraissant suspecte, j'ai profité de l'occasion que M. Michon a eu l'obligeance de m'offrir pour examiner la pierre. Voici les restes que j'ai pu lire :

ΧΩΡΙΣΔΕΡΜΑΤΟ—ΙΙΝΑΠΤΟΙ—ΑΠΟΛΛΩΝΙΟΙ—ΟΥΗ■—·ΟΝ—

Il faut remarquer d'abord que, après ΔΕΡΜΑΤΟ, on voit nettement la branche supérieure oblique d'un Σ évasé, ce qui confirme le singulier δέρματο[ς] restitué par O. Rayet. — Ensuite, on voit très bien la partie supérieure de deux hastes parallèles avec leurs *apices*, qui ne peuvent être que celles d'un Η. Ce sont ces deux hastes, mal rendues par l'estampage, qui ont fait lire à Bechtel un Π. — On voit ensuite un Ν, la partie supérieure d'une

(1) *Die Inschriften des ionischen Dialekts* (dans les *Abhandlungen* de Goettingue, 34, 1887), nº 100.

(2) *Ouvr. cité*, pl. III.

(3) *Ouvr. cité*, nº 18 (Michel, *Recueil*, nº 698), l. 32 et suiv. : τὸν δὲ ἱερεῖ διδοῦν τὸς θύοντας ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἑκάστου τὸν ὦμον, πλὴν ὅταν ἡ ἑορτὴ εἶ.

(4) Hoffmann, *Gr. Dial.*, III (1898), nº 128, p. 58-59 ; *GDI*, nº 5497 ; *SIG*, IIe éd., 627 ; sauf Schwyzer, *Dial. graec. exempla*, nº 729, avec Ἀπολλωνιοισ[ι, à l'exemple de Solmsen, nº 49, qui y ajoute un point d'interrogation.

(5) Michel, *Recueil*, nº 726.

Digitized by Google

lettre triangulaire (Λ, Δ, Α) et le crochet droit supérieur d'un Ε. Nous lisons donc ἦν δέ. — Τοῖς Ἀπολλωνίοις est sûr depuis F. Bechtel. — Après ces mots on voit une lettre ronde, Ο, suivie de ΥΗΙ, ce qui ne peut être que θύηι. — Les traces des lettres qui suivent sont aussi nettes que les autres, mais insuffisantes pour une lecture directe. Il y a, d'abord, une barre horizontale suivie d'une autre, plus petite, en continuation. Ensuite, une barre oblique nous fait penser à un Ν ou à un Υ; dans cette dernière hypothèse la barre devrait être incurvée, comme on la voit aux autres Υ de l'inscription. Suit une lettre ronde et la branche supérieure oblique d'un Ξ évasé. Il y aurait donc quelque chose comme ..νος ou ..υος. Pour les barres horizontales qui commencent le mot, j'ai cherché des comparaisons dans le reste de l'inscription. J'ai remarqué que l'Ε a toujours sa barre supérieure horizontale plus courte que les barres des autres lettres qui peuvent en avoir une (Γ, Γ, Τ, Ξ). Nous arrivons donc à un mot .ΕΝΟΣ ou .ΕΥΟΣ et, puisque le paragraphe précédent parle d'un ξένος, nous admettrons que la première barre appartient à un Ξ. — La dernière lettre qui ait laissé des traces paraît être un Γ : on en voit la barre supérieure horizontale.

Notre lecture serait donc :

l. 8 π[άν-]

l. 9 [τα] χωρὶς δέρματος· ἦν δὲ τοῖς Ἀπολλωνίοις θύηι ξένος, π[ρο-]
ιερᾶσθαι? — — —]

Le pluriel τὰ δέρματα de la l. 1 avait suggéré à F. Bechtel la restitution δερμάτω[ν]. Le singulier δέρματος est pourtant sûr et il confirme la lecture de O. Rayet. Il est un exemple des variations que peut subir l'usage d'un terme dans un même texte épigraphique. Un autre exemple de variation est notre θύηι qui est sûr et qui s'oppose, ainsi que θύηι de la ligne 5, aux θύηται des lignes 1 et 2. P. Stengel a essayé de saisir la nuance entre la forme active et moyenne de ce verbe (1) et il lui a semblé qu'elles

(1) *Opferbräuche der Griechen*, 1910, p. 9-12 (article « θύειν *und* θύεσθαι »).

Digitized by Google

sont appliquées aux sacrifices avec cette différence : l'une signifie la demande d'un service à la divinité, l'autre les actions de grâces pour un bienfait reçu. Notre texte ne nous permet pas de contrôler ces nuances et, d'ailleurs, Stengel, lui-même, a dû reconnaître que l'on emploie parfois les deux formes alternativement, par simple souci de variation. C'est ce que nous sommes tentés de voir dans les formes que revêt ce verbe dans notre inscription.

Le dernier paragraphe dont fait partie cette ligne et qui commence à la ligne 6, ἢν ξένος..., prévoit le cas où un étranger ferait un sacrifice à Apollon. Un citoyen choisi par l'étranger peut être chargé de remplacer le prêtre en titre (1), mais ce dernier doit recevoir les cadeaux habituels, χωρὶς δέρματος. C'est là que finit le paragraphe. La mention des fêtes des Apollonia ne constitue pas une nouvelle exception. Elle entre dans un nouveau paragraphe dont le commencement est indiqué par ἢν δέ, comme à la ligne 2 et 5. Il prévoit une seconde fois le cas d'un étranger qui viendrait faire un sacrifice à la même divinité, non pas à un moment quelconque de l'année, mais aux Apollonia. Cette circonstance méritait bien des dispositions spéciales, malheureusement perdues, qui devaient, en somme, régler la participation des étrangers aux grandes fêtes milésiennes.

S. Lambrino.

(1) Προτερᾶσθαι : explication de Fraenkel, *Pergamon*, VIII, 1, p. 168 « faire comme remplaçant office de prêtre », avec la correction de P. Stengel, *Hermes*, 48, 1913, p. 634 « remplacer le prêtre dans ses fonctions *une seule fois* ».

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

J. B. HURRY. — *Imhotep, the vizier and Physician of King Zoser, and afterwards the egyptian god of Medicine.* 2e édition. Oxford (University Press), 1928.

M. Hurry avait publié, en 1926, sur le dieu égyptien Imhotep, une étude qui comportait 118 pages et 17 planches ou figures. Le succès obtenu par son ouvrage l'a obligé à en donner, dès 1928, une seconde édition, qui ne comprend pas moins de 211 pages et de 26 illustrations, et où il a pu faire état, en particulier, des découvertes effectuées par Firth à Sakkarah, dans ces dernières années, autour de la Pyramide à degrés : c'est assez dire que cette seconde édition, tout à fait au point, et, par ailleurs, d'une lecture des plus agréables, ne saurait manquer de rencontrer, tant auprès des égyptologues que du grand public, un accueil aussi favorable que la première.

De fait, c'est une monographie extrêmement complète, écrite surtout, à ce qu'il semble, à l'intention des médecins, pour les renseigner sur un personnage qui peut à bon droit être considéré comme le plus vénérable, ou, en tout cas, comme le plus ancien patron de leur corporation — monographie ou M. H. a très consciencieusement consigné et très clairement exposé tout ce que les textes et les monuments nous apprennent au sujet d'Imhotep. La véritable personnalité de celui-ci a été, comme l'on sait, mise en lumière pour la première fois par Sethe, dans un travail magistral,

Digitized by Google

paru il y a plus de vingt-cinq ans déjà, et où l'auteur a définitivement établi qu'Imhotep est un homme divinisé, lequel n'avait même été, de son vivant, qu'un simple particulier ; seul, ou à peu près, parmi les égyptologues, George Foucart, en assimilant le dieu Imhotep à un ancien pharaon de ce nom — roi à demi fabuleux, d'ailleurs, et dont la légende se serait confondue par la suite, précisément pour cette raison, avec celle d'un dieu memphite — avait essayé à l'époque (*R. H. R.*, 1903, XLVIII, p. 362-371), de combattre la théorie de Sethe, à laquelle les récentes fouilles de Firth n'ont fait qu'apporter une confirmation dont on peut dire qu'elle n'avait même plus besoin depuis longtemps. Cette théorie, M. H. l'expose donc une fois de plus, après Erman, Maspero, et beaucoup d'autres : et il rappelle qu'Imhotep, fils de l'architecte Kanofir et de sa femme Kherdouankh, vivait sous la troisième dynastie, à la la cour du roi Zoser, auprès duquel il remplissait tout ensemble les fonctions de vizir, et celles d'architecte « chef de tous les travaux du roi » ; c'est lui qui, en cette dernière qualité, construisit, pour en faire la tombe de son maître, la Pyramide à degrés de Sakkarah, le plus anncien grand monument de pierre connu : la légende voulait aussi qu'il fût, par surcroît, l'auteur du premier temple élevé à Edfou. Imhotep était encore *Kheri-heb* en chef, c'est-à-dire grand maître de toutes les cérémonies religieuses, philosophe réputé et compositeur d'œuvres littéraires célèbres, telles que le « Chant du Harpiste » ; il était également astronome, magicien, enfin, et médecin, deux professions qui ont toujours été, comme l'on sait, confondues en Egypte à toutes les époques.

Sans doute est-ce surtout son habileté dans ce dernier domaine qui lui valut d'être divinisé; mais, avant d'être ainsi adoré comme dieu, Imhotep avait commencé par l'être comme demi-dieu. Erman pensait que c'était au début du Nouvel Empire qu'il avait dû franchir cette première étape, alors que la renaissance des anciens cultes s'était accomplie dans des conditions de magnificence un peu intimidantes pour les classes moyennes, et avait amené celles-ci à se tourner, au besoin en les créant, vers des divinités plus proches d'elles et plus accessibles ; en réalité, le papyrus de Nechautis, découvert à Oxyrhynchus, en 1903, par Grenfell et Hunt, et dont M. H. donne l'analyse, nous apprend qu'Imhotep était déjà vénéré comme demi-dieu sous le règne de Mykerinos. Son culte a dû être d'abord exclusivement local, et limité au voisinage du mastaba que lui-même s'était construit auprès

Digitized by Google

de la Pyramide à degrés : il s'est étendu par la suite, mais sans avoir changé de nature, à ce qu'il semble, jusqu'au commencement de l'époque perse. C'est pendant cette période de « demi-divinité » que s'établit, parmi les scribes égyptiens, la coutume — dont il est fait mention dès la 18e dynastie — de faire à Imhotep une libation avec l'eau de leur encrier. Mais l'un des principaux rites du culte d'I. demi-dieu était celui de l'« incubation ». Il consistait, pour un malade, à dormir, ou à passer la nuit dans la cour du temple d'Imhotep et à attendre les indications que celui-ci lui donnait en songe, s'il dormait, où, s'il était éveillé, lui faisait connaître par l'intermédiaire d'un prêtre ; M. H. pense avec raison que l'incubation devrait principalement opérer par suite de l'état d'hyperesthésie dans lequel cette mise en scène mettait des malades un peu nerveux, et que ceux-ci ne pouvaient manquer d'avoir une entière confiance dans les remèdes qui leur étaient prescrits de cette façon.

En tant que demi dieu présidant à ces étranges consultations, Imhotep est représenté par des statuettes — appartenant, pour la plupart, à l'époque saïte, et dont beaucoup doivent être des « ex-voto » — qui le montrent régulièrement sous l'apparence d'un homme occupé à lire un rouleau de papyrus déployé sur ses genoux ; il ne tient ni sceptre ni *ankh*, et ne porte pas la barbe particulière aux dieux. Au contraire, à partir de l'époque persane, statuettes ou bas reliefs le représentent toujours pourvu de ces différents attributs. Cette différence tient à ce qu'entre temps il avait été, vers 525 avant J.-C., élevé au rang de dieu de la médecine. Ce n'était là, au surplus, qu'une sorte de consécration officielle de l'importance et de l'extension chaque jour plus grandes prises par son culte, et cette déification ne dut pas modifier beaucoup les rites de ce culte, à commencer par celui de l'incubation, ainsi qu'en témoigne l'histoire de Saint-Khamouas. Quoi qu'il en soit, on voit se multiplier, à partir de cette époque, les représentations comme aussi les sanctuaires du dieu Imhotep assimilé par les Grecs, sous le nom d'Imouthès, à Asklepios-Esculape. M. H. étudie successivement ceux-ci et celles-là, et, plus spécialement les temples. Le plus célèbre était celui de Memphis — l'Asklepieion des Grecs — bâti près du tombeau du dieu, et où celui-ci était adoré en même temps qu'une autre divinité de la santé, la déesse syrienne Astarté ; il l'était aussi, à ce qu'il semble, dans le Serapeum, où son culte était lié à celui de Sérapis, et où les célèbres « jumelles » attachées à l'Asklepieion lui faisaient

Digitized by Google

des libations quotidiennes. Ce temple de Memphis était en même temps un hôpital fameux, et une école de magie et de médecine ; celui de Deir el Bahri, ou, plutôt, la terrasse supérieure de ce temple — dans lequel Ptolémée IX avait bâti, en annexe, une chambre consacrée à Imhotep et à Aménophis fils d'Hapou — faisait office de « sanatorium », comme on le voit par les « graffiti » et les « ex-voto » des murs. L'Asklepieion de Philae, édifié par Ptolémée Philadelphe devant l'entrée du grand temple d'Isis, est particulièrement important, parce qu'une partie en subsiste encore aujourd'hui, y compris les cours où se faisait l'incubation. M. H. énumère aussi un grand nombre de sanctuaires, non élevés spécialement pour I, mais où ce dernier était vénéré avec d'autres divinités : Kasr el Agouz, Medinet-Habou, Deir el Medineh, Edfou ; temples de Debod, Dakkeh et Kalabsheh en Nubie, sans compter les innombrables chapelles ou autels privés édifiés dans leurs demeures, par des particuliers, en l'honneur d'Imhotep. Quelquefois ces chapelles étaient louées par leurs propriétaires, contre argent, à des personnes malades, ou qui avaient besoin de consulter Imhotep à l'occasion d'une difficulté quelconque.

Les derniers chapitres du livre de M. H. traitent d'un certain nombre de points particuliers. Dans l'un d'eux, par exemple, l'auteur essaie de reconstituer le catalogue de la Bibliothèque médicale annexée à l'Asklepieion de Memphis. Cette bibliothèque devait comprendre, outre les livres sacrés et les papyrus d'affaires qu'on trouve dans tous les temples, des livres médico-magiques destinés à l'instruction des futurs médecins. Le grand papyrus médical de Berlin nous a certainement conservé l'un de ces livres, où les médecins grecs, comme l'on sait, ont largement puisé. Malheureusement, nous sommes très mal renseignés sur l'instruction qu'on recevait à l'Asklepieion. La magie s'y mêlait certainement à la médecine proprement dite, et les élèves étudiaient comparativement sur les malades les effets produits par l'une et par l'autre : il semble bien, cependant, qu'ils pratiquaient des autopsies, et qu'on leur donnait, par ailleurs, de sérieuses notions d'ostéologie. Néanmoins, l'enseignement de l'anatomie et de la physiologie devait tenir beaucoup moins de place — et pour cause — que celui de la magie et des simples, ce dernier étant peut-être facilité par la proximité d'un jardin botanique.

En ce qui concerne l'éortologie d'Imhotep, notre source principale

Digitized by Google

est une inscription du British Museum, gravée sur la base d'une statue aujourd'hui perdue, et étudiée par Gauthier dans *BIFAO*, XIV, pp. 37 et suiv. ; cette inscription énumère six fêtes célébrées chaque année à Memphis, sous les Ptolémées, en l'honneur du dieu. Quant à l'époque à laquelle ces fêtes ont dû tomber en désuétude, elle a varié beaucoup en Egypte suivant les régions. A Deir el Bahri, le culte d'Imhotep paraît avoir cessé vers l'an 200 après J.-C.; à Philae, il s'est maintenu beaucoup plus tard, jusqu'au milieu du sixième siècle. Aux causes générales de décadence de tous les autres cultes égyptiens — domination romaine, progrès du christianisme et du monachisme — vint s'ajouter, pour celui-là, l'introduction en Egypte de la médecine grecque, beaucoup plus scientifique que n'avait jamais pu l'être l'empirisme égyptien. On sait, d'ailleurs, la belle défense que les dieux égyptiens firent contre le christianisme, et le souvenir d'Imhotep, en particulier, ne s'effaça jamais complètement, puisque l'incubation, au moins, semble avoir continué à être en usage dans les églises chrétiennes.

L'ouvrage de M. H. se termine par un « excursus » où sont successivement étudiées la médecine égyptienne, puis la magie et l'occultisme qui s'y mêlaient si intimement, enfin l'hygiène ; il est complété par trois appendices donnant, le premier, la bibliographie du sujet, et, le dernier, la généalogie d'Imhotep, d'après l'inscription de l'architecte Khnoumabre au Ouadi Hammamat ; dans cette inscription, celui-ci énumère vingt-cinq de ses ancêtres, tous architectes, dont les deux premiers sont précisément Kanofir et son fils Imhotep. Enfin, après avoir conclu qu'il peut vraiment être regardé comme le patron des médecins, et s'être étonné, dans ces conditions, que les livres traitant de l'histoire de la médecine fassent si peu mention de lui, l'auteur rappelle brièvement, dans un « épilogue », les principales questions traitées dans son livre. L'une des plus importantes, on le conçoit, est celle de la divinisation d'Imhotep. Comment celui-ci a-t-il pu s'élever ainsi de la simple qualité d'homme au rang de demi-dieu ? Et comment concilier une semblable élévation avec le passage bien connu d'Hérodote (II, 50), où il est dit que les Egyptiens, à la différence des Grecs, ne pratiquaient pas le culte des héros ? En réalité, il semble bien que l'apothéose d'Imhotep ou celle d'Aménophis, fils d'Hapou, ne contredisent pas cette assertion, ni l'un ni l'autre n'ayant jamais été des « héros », au sens que les Grecs donnaient à ce mot, c'est-à-dire des hommes s'étant distingués surtout

Digitized by Google

par leur vaillance. La divinisation d'Imhotep et d'Aménophis paraît tenir bien plutôt à la supériorité intellectuelle dont tous deux avaient fait preuve de leur vivant, et avoir récompensé, non pas des hommes exceptionnellement braves, mais des hommes exceptionnellement sages, ou, plus exactement des magiciens. Comme l'a très bien vu Sethe, il semble en effet qu'un être comme Imhotep ne pouvait, aux yeux des Egyptiens, avoir réuni en lui, à un degré aussi éminent, les qualités d'architecte, de philosophe, d'astrologue, et surtout de médecin, que parce qu'il était doué d'une puissance véritablement surnaturelle. M. H. partage pleinement cette opinion, et pense, lui aussi, que c'est le sorcier qui a été divinisé en Imhotep, ou enfin le médecin dont on attribuait à la sorcellerie les guérisons miraculeuses. Tel était également l'avis de Maspero (*Etudes de Mythologie et d'Archéologie égyptiennes*, t. VIII, p. 124-142), auquel le célèbre conte connu sous le nom de *Conte de Chéops* paraît très instructif à cet égard. On sait que, dans ce conte, après le récit de chacune des merveilles accomplies par les plus anciens magiciens et racontées à Chéops, celui-ci, émerveillé, donne l'ordre de faire une offrande à chacun de ces magiciens. Ce que le Pharaon faisait à ceux-ci, dans le *Conte*, « beaucoup de particuliers devaient le faire dans la vie réelle, et « entretenir autour d'eux un culte de durée plus ou moins longue. « On croyait, d'ailleurs, que leur science ne s'éteignait pas nécessai- « rement avec la mort, mais qu'ils retenaient jusqu'au delà du « tombeau le pouvoir d'accomplir des miracles » (Maspero, *l. cit.*, p. 131-132). C'est ainsi que la « vénération traditionnelle » qu'on leur portait put se changer, avec le temps, en un « culte véritable », et l'homme qui en était l'objet se transformer peu à peu en demi-dieu ; pour quelques-uns de ces magiciens, comme Imhotep ou Aménophis, l'évolution a pu même se poursuivre très naturellement jusqu'à en faire des dieux.

Si elle ne s'est poursuivie cependant que pour un très petit nombre de particuliers, la raison en est sans doute qu'il fallait que ceux-ci, pour frapper l'imagination de la foule, eussent été, en même temps que des esprits supérieurs, des hommes d'action ayant occupé un rang et laissé des œuvres qui pussent témoigner, après eux, de leur universelle activité ; à cet égard, le médecin Imhotep, vizir de Zoser et architecte de la Pyramide à degrés, et le sage Aménophis, qui remplissait les mêmes fonctions auprès d'Aménophis III et avait édifié les colosses de Memnon, se sont trouvés dans une situation particu-

Digitized by Google

lièrement favorable. Néanmoins leur déification, même dans ces conditions, eût sans doute été, sinon impossible, du moins difficile ailleurs qu'en Egypte. Elle ne pouvait guère se produire, en effet, que dans un pays où la démarcation n'a jamais été établie de façon très rigoureuse entre l'homme et la divinité. D'une part, l'idée que les Egyptiens se faisaient de la royauté et de la théogamie les avait accoutumés à voir dans certains êtres qui, pour être de race privilégiée, n'en vivaient pas moins au milieu d'eux, autant de dieux engendrés véritablement par un ancêtre divin ; il n'était pas plus difficile, en principe, d'imaginer, comme les Egyptiens n'ont pas manqué de le faire lorsqu'ils ont déifié Imhotep, que celui-ci était fils, non pas de son père mortel Kanofir, mais de Ptah, que d'attribuer au dieu Amon la paternité effective du roi. Par ailleurs, si des mortels pouvaient ainsi, en Egypte, se transformer assez aisément en dieux, c'est parce que ceux-ci, comme l'observe très justement M. Hurry, n'étaient pas, aux yeux des Egyptiens, des immortels à proprement parler, mais des êtres dont la vertu des cérémonies et des formules magiques entretenait et renouvelait perpétuellement l'existence. Or, à cet égard, il en allait exactement de même du mort, en sorte qu'entre un dieu et un mortel on peut dire que la différence était bien moins une différence de nature qu'une différence de degré. Là réside peut-être, en dernière analyse, le secret de l'apothéose d'Imhotep.

Dans un « post-scriptum » à son ouvrage, M. H. nous apprend que Gardiner aurait retrouvé récemment, dans le Papyrus de Turin, les noms très mutilés de Ptah et Kherdouankh, donnés comme étant ceux des parents d'Imhotep. Si l'hypothèse se confirme, elle est des plus intéressantes, puisqu'il en résulte qu'Imhotep était déjà appelé « fils de Ptah » à l'époque de Ramsès II.

Charles Boreux.

J.-A. JAUSSEN. — *Coutumes palestiniennes. I. Naplouse et son district.* Un vol. gr. in-8° de VIII et 364 pages. Paris, P. Geuthner, 1927.

Voici vingt ans, qu'à l'occasion de la publication de ses *Coutumes arabes au pays de Moab*, nous avons signalé (*RHR*, 1908, II, p. 117-123) les remarquables qualités d'enquêteur du R. P. Jaussen qui,

Digitized by Google

par des interrogations directes autant qu'adroites et des conversations patientes et amicales arrive à pénétrer, d'une manière vraiment objective, la mentalité indigène. Les mêmes éloges lui sont dus pour cette nouvelle publication. Non qu'elle ait, pour l'historien des religions, la portée des *Coutumes arabes*, livre unique par les comparaisons qu'il appelle avec les rites de l'ancien Orient et qui ouvre les voies à une compréhension intime de la vie nomade, mais parce qu'elle a dû être plus difficile à établir eu égard à l'hostilité de la population.

Les coutumes de Naplouse nous transportent à un stade musulman relativement avancé ; toutefois, nombre de vieilles pratiques subsistent ; quelques-unes ne sont que l'écho affaibli des rites en usage chez les nomades. D'autres en diffèrent, notamment en ce que, comme dans les pratiques contre les djinns ou le mauvais œil, une grande place est accordée aux formules écrites. Le sacrifice est en régression ; il ne conserve toute sa vertu que dans le sacrifice de communion autour des welis ou dans les rites de construction. Plantes ou animaux, tout ce qui vit auprès du wéli participe à son caractère sacré et ne peut être dérobé sans dommage.

Une des pratiques les plus suggestives, parmi celles que le P. Jaussen nous rapporte, a trait à l'utilisation du serpent. L'importance de cet animal dans les anciens cultes n'est pas douteuse ; mais il n'est pas toujours facile d'expliquer sa présence sur tel ou tel monument. On sait les discussions auxquelles ont donné lieu les fameuses déesses ou acolytes aux serpents de Cnosse ; Beisan a fourni aussi de très curieux ustensiles portant des serpents. Loin de ressentir l'aversion qu'il produit chez les modernes, les anciens tenaient généralement le serpent pour un génie familier et protecteur. Son utilisation à Naplouse (p. 33-35) pour protéger l'enfant qui vient au monde est tout à fait curieuse ; c'est une femme qui opère.

Un chapitre particulièrement nourri concerne la religion musulmane, accessoirement la religion chrétienne ; il n'est pas question des Samaritains, sauf pour signaler leur disparition graduelle. Naplouse ne compte pas deux cents samaritains, à peine trois cents chrétiens ; la grande majorité de la population pratique l'Islam d'une manière assez sévère, car la ville a été le centre de la réaction musulmane contre le sionisme en ces dernières années.

En dehors des neuf mosquées officielles, on vénère une quinzaine de sanctuaires, tombeaux de saints ou de personnages célèbres. C'est

Digitized by Google

là que s'affirme la dévotion populaire avec ses demandes d'intercession, les sacrifices de communion avec onction de sang sur le tombeau ou sur la porte du sanctuaire, offrande d'un flacon d'huile dont partie est brûlée dans une lampe, nœuds avec des bouts d'étoffe ou des mèches de cheveux.

Le P. Jaussen nous guide ainsi au tombeau de Joseph, *qabr Yousif*, un des plus célèbres de la région. Le sanctuaire ou *maqam* d'al-'Amoud offre une transposition musulmane de la tradition plus ancienne qui montrait une grosse pierre, en forme de colonne, *'amoud*, auprès de laquelle Jéroboam aurait reçu l'onction royale. Tout près est le *maqam* d'Al-Khadr : « ce n'est pas son tombeau, dit le gardien, car al-Khadr n'en a point. Mais al-Khadr voyage et il s'arrête de temps en temps pour prier. Il a prié en cet endroit : on lui a dressé un *maqam*. » Le tombeau de Moudjir ad-din n'est pas celui du célèbre historien de Jérusalem et d'Hébron. Un arbre sacré l'ombrage. « A la grille de la fenêtre méridionale ouvrant sur la route sont suspendus des chiffons blancs et jaunes. Le malade enchaîne sa maladie auprès du wély ; il y attache aussi son vœu, sa promesse : quand il aura été exaucé, il reviendra délier les morceaux d'étoffe, mettre du henné sur le mur pour honorer le wély ou allumer une lampe à sa gloire. » Certaines théories n'ont pas tenu compte de la complexité du rite.

Ces exemples ne donnent qu'une idée bien fragmentaire de l'abondance des renseignements qu'apporte cette étude très attentive et très personnelle sur Naplouse : l'ethnographe comme le lexicographe y trouveront le même profit que l'historien des religions.

René DUSSAUD.

P. W. SCHMIDT, S. V. D. — *Der Ursprung der Gottesidee*. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil Mit einer Karte von Süd-Ostaustralien. Zweite, stark vermehrte Auflage. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen. In-8°, XL u. 832 S. 22,50 rel. 25.

La première édition du livre du P. W. Schmidt, parue en 1912, était depuis longtemps, complètement épuisée. Il faut donc savoir gré à la librairie Aschendorff d'avoir publié une seconde édition considérablement augmentée, puisqu'elle contient 872 pages au lieu de 510

Digitized by Google

que comptait la première. C'est que l'auteur a tenu compte de tous les travaux parus, depuis 1912, et ayant trait à son sujet.

Ainsi que le titre l'indique, ce premier volume ne contient que la partie historique et critique du travail complet de S. Il fait le résumé des théories de ses devanciers et cherche à démontrer les points faibles de leur méthode et de leurs conclusions. Souvent aussi, il laisse entrevoir sa propre conception, le plus clairement, me semble-t-il, à la page 575-6, où il cite l'opinion de son ami défunt P. H. Bouvier S. J.

Bouvier avait reconnu, dans ses *Recherches de Science religieuse*, 1913, p. 109-147, l'existence de peuples très primitifs possédant la croyance en un être suprême et n'ayant développé la magie que d'une manière faible. Néanmoins, il n'admettait pas que l'origine de la religion ait été de beaucoup antérieure à la magie et il ajoutait : « Si impressionnantes que soient les constatations de la nouvelle ethnologie, elles n'autorisent pas, nous semble-t-il, à se prononcer déjà pour l'affirmative... L'affirmative serait sans doute beaucoup moins aventureux que d'affirmer le contraire. Car, enfin, tous les indices, ethnologiques et historiques, convergent plutôt dans cette direction. Mais ce serait pourtant dépasser les limites d'une induction scientifique. »

Or, Schmidt, au contraire, est d'avis que la vérité se trouve précisément du côté opposé. Il estime, lui, qu'il serait dépasser les limites d'une induction scientifique que d'affirmer la priorité de la magie. C'est la religion, la croyance en un être suprême, qui, selon son avis et comme il le prouvera, a devancé, de beaucoup la magie.

Nous n'avons pas à prendre position, ici déjà, pour ou contre cette théorie. Nous attendrons la publication des parties suivantes du travail de S. Mais nous croyons devoir faire, dès maintenant, quelques remarques :

1°) L'histoire comparée des religions est, dit S., une science ethnologique qui a pour tâche d'étudier et d'exposer les faits religieux dans toute leur étendue, dans leur origine et dans leur développement. Cela est l'évidence même. Mais cela justifie-t-il de comparer et d'identifier les peuples primitifs de nos jours et leur mentalité avec celle des peuples de la plus haute antiquité ?

2°) L'authenticité et surtout l'autochtonie de l'adoration d'un être suprême chez un peuple primitif moderne n'est pas encore prouvée, quand on a démontré l'absence d'une influence des missionnaires.

Digitized by Google

Il peut y avoir eu d'autres facteurs, comme p. e la connaissance directe ou indirecte, d'un ou plusieurs individus appartenant à une religion monothéiste.

3°) Enfin, on ne voit pas bien pourquoi l'auteur a jugé nécessaire, dans certains cas, de relever la confession des savants critiqués (v. p. 521, où Hubert et Mauss sont présentés comme *savants juifs* !), tandis que, généralement, ce détail ne paraît jouer aucun rôle.

Disons pourtant que le livre de Schmidt contient une foule de choses nouvelles et intéressantes et qu'il mérite d'être lu et étudié par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des religions.

M. GINSBURGER.

Dr JOSEPH FELTEN. — *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel.* Zweite und dritte Auflage. Band I u. II. Regensburg, 1925, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. M. 40, rel. 45.

Le terme *Zeitgeschichte* qui a été employé, pour la première fois, par Matthias Schneckenburger, mort à Berne, en 1848, désigne l'étude des événements, de la situation politique et sociale, ainsi que de la mentalité des juifs et des païens, à l'époque, où le Nouveau Testament a pris naissance, en tant que tous ces facteurs peuvent contribuer à expliquer le N. T. et les origines du christianisme.

Partant de cette définition, J. Felten, professeur de théologie catholique à Bonn, a pris pour tâche de réunir, dans son ouvrage, tous les faits qui peuvent nous renseigner sur les rapports du christianisme avec le judaïsme et le paganisme, tels qu'ils sont représentés dans le N. T.

Dans le premier volume, il est question de l'état politique et social du peuple juif, dans le second, des idées théologiques des juifs et des païens.

Il va sans dire qu'il n'est pas chose facile de fournir, aujourd'hui encore, des renseignements absolument nouveaux sur un sujet pareil. Mais il est déjà méritoire de réunir, en un résumé clair et méthodique, toutes les références de la littérature ancienne et moderne ayant trait à cette période de l'histoire. Or, personne ne pourra contester ce mérite à notre auteur. Il serait difficile de lui prou-

Digitized by Google

ver d'avoir omis de citer un ouvrage ou même un fait tant soit peu important pour son sujet.

Par contre, il est à prévoir, dès maintenant, que tout le monde ne sera pas d'accord avec son appréciation personnelle des informations puisées dans les sources qu'il a utilisées. Je prends comme exemple le chapitre XVII, où il est question de la Loi et de la vie des juifs selon la Loi.

Après avoir défini ce qu'il faut entendre sous le terme *Loi*, l'auteur continue à peu près dans ce sens : Malheureusement l'opinion se répandit de plus en plus, parmi les juifs, qu'un attachement purement extérieur à la Loi et qu'une observance superficielle de cette Loi étaient suffisantes. C'est ainsi qu'il se forma une séparation entre les *Œuvres de la Loi*, d'un côté, et la foi et l'amour confiant en Dieu, de l'autre. Ces « Œuvres » furent considérées comme pouvant procurer, à elles seules, la justification devant Dieu, de sorte que l'on pouvait se passer de la grâce et du salut divin. Dans les cas, où les commandements et les défenses faisaient défaut, il n'y avait aucune règle morale pour diriger les consciences, parceque des principes généraux de moralité n'existaient pas. Dans les cas de ce genre, on se croyait libre de faire ou de laisser ce qu'on voulait.

Les preuves à l'appui de cette thèse, données par l'auteur, sont les passages suivants : Actes des Apôtres 15, 5-20. Gal. 2, 14-16. Rom. 3, 20 et ss. 8, 2. Tous ces textes émanent de chrétiens. Mais que dirait-on, si, de nos jours, on invoquait le témoignage des antisémites pour démontrer la mentalité des juifs ?

Les remarques que les prophètes sont nommés souvent *Soferim*, dans le Targum, qu'on leur prête des idées rabbiniques et que, dans la Mischnah, Abraham est loué pour avoir observé toutes les prescriptions de la Torah ne prouvent qu'une seule chose : c'est que les juifs ont cru, de tout temps, que la Torah était éternelle, que rien et personne ne pouvait les dispenser d'observer ses prescriptions, à moins que cette observation n'eût été rendue impossible par Dieu lui-même (destruction du Temple, exil etc.)

Mais prétendre que les juifs se sont contenté d'une observation purement extérieure de la Loi va à l'encontre de la vérité. Chacun sait, et Felten en parle lui-même (Vol. II, p. 169), que le Talmud contient un grand nombre d'exemples de piété, de vertu et de sagesse, et, dans les écrits talmudiques et rabbiniques, Abraham et

Digitized by Google

les prophètes sont représentés bien plus souvent comme observant les préceptes de la morale, de l'hospitalité, de la probité, de l'amour du prochain, etc., que comme exécutant les *Œuvres de la Loi*.

M. GINSBURGER.

E. F. GAUTIER. — *Les siècles obscurs du Maghreb*, avec 12 illustrations hors texte et 16 figures dans le texte. Un vol. grand in-8°, Payot, Paris, 1927. (432 pages).

L'auteur, avec une modestie aussi exagérée qu'elle est touchante, qualifie de « petit livre » un ouvrage d'un intérêt extraordinaire, d'une richesse étonnante, et d'une haute valeur scientifique, conçu et écrit d'une façon des plus originales ; c'est le livre qui porte ce titre singulier : les siècles obscurs du Maghreb.

L'originalité éclate dans le titre lui-même, où le mot le plus important est le terme : *obscurs*. L'auteur se plaît à insister sur cette obscurité dans l'avant-propos sur le sujet du livre. Voici les principales affirmations qu'il énonce à ce propos :

1° *Le Maghreb est un pays qui n'a pas de nom*. Les Arabes donnent en effet cette appellation, qui signifie l'occident, à toute la partie de l'Afrique du Nord qui s'étend à l'ouest de l'Egypte (depuis la Cyrénaïque et la Tripolitaine jusqu'au Maroc, y compris ce dernier pays.)

2° *Dans cette vaste région, absence d'un centre*. On n'y retrouve rien de comparable à ce qui est si marqué chez nous : l'existence d'un centre, autour duquel les différentes provinces se trouvent naturellement groupées et se soient à la longue agglomérées.

3° *C'est un pays de sel*. Cela est particulièrement vrai de l'Algérie, avec ses *chotts* qui, privés d'eau, sont des plaines miroitantes de sel. — Mais cette définition ne saurait s'appliquer au Maroc, pays de forêts étendues et de cultures de toutes sortes.

4° *Enfin, la race est essentiellement formée par le Berbère*, type humain qui, d'après l'auteur, n'est pas bien déterminé. L'auteur va même jusqu'à dire : « Cette race est un pot pourri, au moins aussi extraordinaire que n'importe quelle autre. » Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet ; mais qui ne sait que le problème du berbère, en tant que race, est d'une solution, si non impossible, du moins singulièrement malaisée ?

Digitized by Google

On voit qu'avec les définitions préliminaires, les obscurités vont s'accumulant. De là le jugement pessimiste qu'émet l'auteur : « Une civilisation autonome, un art, une littérature, une langue même, un peuple conscient de son existence, un Etat organisé, tout cela ce sont des luxes très coûteux, à base capitaliste : le Maghreb, laissé à lui-même, n'a jamais pu se les offrir. »

C'est le même jugement pessimiste que nous trouvons dans la conclusion de l'ouvrage (p. 395 ss.) : « Devant cette masse, après tout assez considérable, de documents confus et inexplorés, que nous apportent les historiens arabes, et dans le silence général des historiens, irritant pour qui s'occupe du Maghreb, il m'a semblé, dit l'auteur, que ce qui faisait le plus défaut c'étaient des hypothèses, permettant le classement des documents et des faits, débrouillant le fouillis. Mais enfin on ne se dissimule pas qu'il reste dans ce petit livre une dose d'hypothèse excessive pour un travail d'érudition historique. » (p. 417).

L'auteur est trop modeste : l'étude qu'il a faite des documents est très remarquable ; elle l'est d'autant plus qu'il s'agit d'une histoire où les difficultés sont immenses. Mais il est certain et évident qu'il a fait pénétrer beaucoup de lumière dans ce qu'il ne plaît à appeler un fouillis.

⁂

Un sujet d'un intérêt particulièrement intéressant dans l'ouvrage du Prof. Gautier est l'étude qu'il fait de la flore et de la faune de l'Afrique du Nord aux principales époques de son histoire. Cette recherche contribue à donner un caractère encyclopédique au livre que nous analysons.

Il y aurait lieu, ici, de passer en revue les principales plantes et animaux les plus importants qui sont énumérés ; mais cela nous entraînerait trop loin. Nous ne prendrons comme exemples que deux animaux typiques de l'Afrique : l'éléphant, le roi des quadrupèdes, comme l'appelle le grand chasseur africain Foa, et le chameau. Ces deux bêtes, aux proportions si volumineuses, correspondent à deux civilisations africaines fort différentes.

L'éléphant, si abondant à l'époque carthaginoise, paraît avoir été autochtone dans le Nord africain ; il n'en a disparu qu'entre le 7e et le 9e siècle de notre Ere.

Le chameau, lui, a été introduit dans le Maghreb par les grands

Digitized by Google

nomades chameliers, quand ils envahirent ce pays. A l'époque de Jules César (1er siècle av. J.-C.), qui en parle dans son Commentaire sur la guerre civile, le chameau était une curiosité dans l'Afrique septentrionale ; à la fin du 3e siècle de notre Ere, il y est commun et très répandu.

Tous ces renseignements sont fort intéressants. Il est bien évident qu'il ne faut pas exagérer l'importance de ces faits, et aller jusqu'à parler, comme nous l'avons entendu dire une fois, d'une civilisation nord-africaine de l'éléphant, et d'une civilisation postérieure du chameau. Ce serait tomber dans le ridicule !

***

Quant au problème historique, l'auteur le formule ainsi : « Il y a là un problème, une énigme même, et déconcertante pour nous autres Occidentaux. Il est vraiment extraordinaire que le Maghreb ne soit jamais arrivé à s'appartenir. Aussi loin que nous remontions dans le passé, nous voyons ici une cascade ininterrompue de dominations étrangères. » En remontant du présent au passé, ce sont : les Français, les Turcs, les Arabes, les Byzantins, les Vandales, les Romains, les Carthaginois. Il est vrai de dire que la situation, à ce point de vue, n'est pas la même au Maroc qu'en Tunisie et en Algérie. Mais que savons-nous de ce que j'appellerai l'arrière passé de ces pays ? L'ignorance dont nous souffrons ici est d'ailleurs accusée par la méthode des hypothèses suivie par l'auteur.

Il y a d'ailleurs quelque exagération dans l'affirmation de l'auteur sur la question historique, telle qu'il l'a définie. Il y a d'autres groupements de pays qui sont dans le même cas ; nous ne citerons que ceux de l'Amérique.

Dans l'Amérique du Nord, dans celle du Centre et dans celle du Sud, les peuples qui occupent ces immenses régions sont tous des conquérants, dont plusieurs se sont succédés les uns aux autres, depuis les Espagnols jusqu'aux Français et aux Anglais, et nous savons fort peu de choses sur les populations indiennes primitives et indigènes (1), qui malgré leur nombre, leur force, leur courage, et leur civilisation même, ne sont jamais parvenues à expulser leurs

(1) Voy. sur ce sujet du plus haut intérêt : R. Thévenin et P. Coze, *Mœurs et histoire des Peaux-Rouges*. Paris, Payot, 1928. Cet ouvrage est vraiment remarquable et mérite d'attirer l'attention des chercheurs.

Digitized by Google

dominateurs, en sorte que l'Amérique, comme le Maghreb, n'est jamais arrivée à s'appartenir.

⁂

Il nous resterait à examiner le corps même du livre, c'est-à-dire l'histoire des siècles obscurs du Maghreb.

Le contenu de cet exposé historique est trop riche pour qu'il nous soit possible de mener à bonne fin cet examen. Les sujets qui y sont traités (la conquête arabe, le kharedjisme, le royaume de Fès, le royaume de Tiaret, la naissance du califat fatimide, le royaume des Kabyles Sanhadja, les Beni-Ifren et les Maghraoua et leur anéantissement, le grand fait nouveau et décisif, à savoir la venue des Bédouins arabes et la Zénétie ressuscitée, etc.) sont trop nombreux et trop touffus : il faudrait de nombreuses pages pour en étudier et en discuter le développement.

Avant de terminer cet article, je tiens à signaler l'étude approfondie à laquelle l'auteur s'est livré des sources arabes de cette histoire. Les pages qu'il a écrites sur le Roudh-el-Kirtas et sur Ibn-Khaldoun sont très remarquables. Il a aussi bien raison de rendre hommage aux traducteurs français de Slane et Beaumier ; je sais, par expérience, combien il est difficile de faire passer dans notre langue les textes des écrivains arabes.

L'auteur écrit, à la fin de son magnifique ouvrage, ces lignes très véridiques, sous la forme modeste dont il les a revêtues : « (L'auteur) aurait atteint le but poursuivi si, dans le cercle très restreint de ceux que ces questions intéressent, il se trouvait être matière à réflexion ; s'il provoquait des curiosités, des critiques, des vérifications ; et s'il était par conséquent le point de départ de recherches plus approfondies. »

Edouard MONTET.

H. J. SCHONFIELD. — *An Old Hebrew text of St. Matthew's Gospel, translated with an introduction, notes and appendices.* — Edinburgh. T. and T. Clark. 1927.

Le 12 août 1553 le pape Jules III, à la demande du cardinal Caraffa, grand-inquisiteur, décréta la suppression du Talmud, considéré comme livre hostile au christianisme. Le 9 septembre, pre-

Digitized by Google

mier jour de l'an juif, les agents de l'Inquisition saisirent, dans la communauté juive de Rome, tous les livres hébreux qu'ils purent découvrir.

Il se trouva dans le nombre un texte hébreu de l'évangile de Matthieu, suivi de 33 objections faites par les Juifs à cet évangile. Cet exemplaire tomba aux mains de Jean du Tillet, évêque de Briey, en Lorraine, qui voyageait alors en Italie. Il le fit traduire en latin par un hébraïsant, Jean Mercier, et publia en 1555 le texte hébreu de l'évangile, la traduction latine et le texte hébreu des objections juives. Le manuscrit lui-même se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale de Paris (fonds hébreu, nº 130).

Ce texte hébreu de l'évangile de Matthieu a été imprimé de nouveau en 1879 par le Dr Adolf Herbst (*Des Schemtob ben Schaprat hebraeische Uebersetzung des Evangeliums Matthaei*. Goettingen 1879). D'un examen assez rapide Herbst concluait qu'il s'agissait d'une traduction hébraïque faite sur la Vulgate par Shemtob ben Schaprat, fameux polémiste juif espagnol du XIVe siècle. En fait ce rabbin a laissé une compilation polémique, la *Pierre de touche*, conservée seulement en manuscrit et divisée en quinze sections. La douzième consiste en une traduction hébraïque de l'évangile de Matthieu, assez différente de celle qu'a publiée du Tillet. Il n'est pas certains que Shemtob soit l'auteur de cette traduction, car un siècle avant lui, le dominicain espagnol Raymond Martini, dans le *Pugio fidei*, faisait usage d'une traduction hébraïque plus voisine du texte de Shemtob que de celui de du Tillet.

Mr. H. J. Schonfield vient de reprendre l'étude du texte publié par du Tillet, dont il donne une traduction anglaise.

D'après ses constatations, le texte hébreu n'est pas une simple traduction de la Vulgate. Si, en effet, dans les passages où il ne suit pas le grec, il s'accorde souvent avec la Vulgate, souvent aussi il ne s'accorde qu'avec l'ancien texte syriaque. Schonfield relève 92 accords avec l'ancienne version syriaque, contre le grec : 53 seulement sont communs avec la Vulgate. Il est peu probable qu'un juif du moyen âge ait connu les anciennes versions syriaques, découvertes de nos jours par Cureton et par Mrs Smith Lewis.

Le savant anglais est amené ainsi à se demander si le texte hébreu n'est pas une des anciennes versions de l'évangile de Matthieu, à placer à côté des anciennes versions latines ou syriaques, et s'il n'a pas conservé un certain nombre de leçons primitives.

Digitized by Google

Ce qui fait le grand intérêt du problème c'est que, d'après beaucoup de témoignages antiques, l'évangile de Matthieu a été écrit originairement en hébreu. Ce n'est pas ce texte perdu que Schonfield prétend avoir retrouvé. Manifestement le texte qu'il étudie est traduit sur le grec. Mais il se pourrait qu'il eût préservé çà et là quelques traits de l'original.

Cette supposition du savant anglais n'est pas absurde. Nous voyons en effet que les anciennes versions latines gardent quelque chose de la version « africaine » plus ancienne et que la Vulgate garde quelque chose des anciennes latines. Les traducteurs antiques semblent avoir répugné à entreprendre une traduction complètement neuve, quand ils disposaient d'un document antérieur qui pouvait leur servir. Ils préféraient corriger ce document. Si poussée que fût la correction, elle laissait transparaître la base. On peut donc concevoir que le texte hébreu original de Matthieu ait été conformé au texte grec devenu canonique, tout en gardant çà et là des leçons primitives. Ce Matthieu hébreu, revu et corrigé sur le grec, aurait été oublié par les chrétiens et conservé par les Juifs, dans un intérêt polémique.

Si cette hypothèse se vérifiait, le texte hébreu de du Tillet prendrait vraiment place parmi les témoins du Matthieu original.

Ces témoins se trouveraient être : 1° Les attestations des auteurs anciens sur quelques passages de l'original hébreu de Matthieu ; 2° les gloses recueillies par Schmidtke dans certains manuscrits grecs, gloses extraites du texte hébreu (τὸ ἰουδαϊκόν) (1) ; 3° le texte hébreu de du Tillet, dans les passages où il s'écarte du grec.

Quatre exemples, pris entre une cinquantaine, montreront la valeur des leçons de l'hébreu. (La traduction du texte grec courant est mise entre parenthèses).

I, 13. (Abioud engendra Eliakim). Abioud engendra *Abner, Abner engendra* Eliakim. — L'hébreu a ainsi 42 noms (3 fois quatorze), entre Abraham et Jésus, selon ce que l'évangeliste lui-même déclare (I, 17). Le grec n'a que 41 noms. On est obligé de supposer qu'il compte deux fois David, ou Jéchonias, pour le mettre en accord avec lui-même.

I, 19. (Joseph, son mari qui était juste et ne voulait pas la diffamer...). Joseph son mari était juste et ne voulait pas *la livrer à la*

(1) Publiées par A. Schmidtke. *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*. Leipzig, 1911, p. 1-31.

Digitized by Google

mort, ni la diffamer. — Le texte hébreu paraît connu du *Protévangile de Jacques*, XIV. « Si je la dénonce aux fils d'Israël... je me trouverai avoir livré le sang innocent à un jugement de mort. »

IV, 24. (Et sa renommée — de Jésus — se répandit dans toute la Syrie). Et sa renommée se répandit *dans tout le peuple*. — La leçon de l'hébreu est meilleure. On peut expliquer la leçon étrange du grec par une altération de *ha'am* (peuple) en *aram* (Syrie). « *Toute la Syrie* est très étonnant. Il n'est pas question ici de la Syrie romaine dont Antioche était la capitale, mais des pays voisins de la Galilée. Or on ne trouve ce sens nulle part en grec. » (Lagrange, *Ev. selon s. Matth.* Paris 1923, p. 72).

VII, 1-2. L'hébreu donne un quatrain d'un parallélisme parfait :

Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés,
ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés.
Du jugement dont vous jugez, vous serez jugés,
de la mesure dont vous mesurez, vous serez mesurés.

Ici l'hébreu paraît avoir conservé la source commune de Matthieu et de Luc (Q). Matthieu grec et Luc ont laissé tomber chacun un stique :

Mt. VII, 1-2 Ne jugez pas pour n'être pas jugés.
. . . . . .
De la façon dont vous jugez, vous serez jugés,
de la mesure dont vous mesurez, vous serez mesurés.

Lc. VI. 37-38 Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés,
ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés...
. . . . . .
De la mesure dont vous mesurez, vous serez mesurés.

On voit par ces exemples que le texte hébreu de du Tillet nous ouvre quelques regards sur le texte original de l'évangile de Matthieu.

P.-L. Couchoud.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

La Bible. — Traduction italienne par G. Luzzi. Florence, 1928, Societa editrice « Fides et Amor ».

Deux nouveaux volumes de cette importante traduction ont paru cette année : le volume I renfermant l'histoire de la Bible et l'histoire d'Israël (avec 19 planches hors texte et 5 cartes géographiques), et le volume III contenant les livres de Josué, de Samuel et des Rois, précédés d'introductions spéciales (avec 28 planches hors texte et 4 cartes géographiques).

Neuf volumes de l'Ancien Testament avaient été publiés précédemment, en sorte qu'il ne reste plus à faire paraître, pour la Bible hébraïque, que les grands et les petits Prophètes.

Quant au Nouveau Testament, qui avait été déjà imprimé en 1917 en format petit in-octavo, il ne tardera pas à paraître dans le grand format de l'Ancien Testament.

Le lecteur, qui lira les deux derniers volumes parus, sera frappé tout d'abord du caractère scientifique des planches, qui sont ou des photographies des pays bibliques, ou des reproductions de monuments et d'objets appartenant à l'archéologie orientale, ou des photographies de manuscrits hébreux.

La traduction est exacte, claire et conforme aux principes de la science biblique. Les introductions générales et spéciales exposent d'une manière impartiale les questions critiques, historiques, littéraires, etc. que l'auteur met à la portée du grand public italien.

A l'histoire du peuple d'Israël sont joints des tableaux chronologiques de l'histoire d'Israël, de Babylonie et d'Assyrie et un exposé du calendrier hébraïque.

On peut dire que l'auteur, par sa traduction si exacte, si riche en illustrations, et si remarquablement imprimée, a rendu les plus grands services pour faire connaître la Bible au public de son pays.

Edouard Montet.

Digitized by Google

WALTHER KOLBE. — *Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte.* Kritische Untersuchungen zur Seleukidenliste und zu den beiden ersten Makkabäerbüchern. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament. Herausgegeben von Rudolf Kittel. Neue Folge. Heft 10). W. Kohlhammer, Stuttgart, 1926 ; 6 Mk.

Les savants modernes ne sont pas d'accord, quand il s'agit de répondre à la question de savoir lequel des deux premiers livres des Macchabées est le plus ancien et le plus digne de foi. R. Laqueur, *Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch* (1904), prétend que, dans Macch. II, deux sources de valeur différente ont été contaminées, dont la première est excellente et même supérieure à Macch. I, tandis que la seconde est médiocre et tirée du livre de Jason de Cyrène.

Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* (1921), est, au contraire, de l'avis que Macch. II n'est qu'un sommaire fidèle du même livre de Jason et n'a qu'une valeur très médiocre, au point de vue historique. Il faut, par conséquent, toujours avoir recours à Macch. I, si l'on veut comprendre les rapports intimes qu'il y a entre les actions politiques et militaires de cette époque.

Ces jugements si opposés ont engagé notre auteur à consacrer une nouvelle étude à la question. Son point de départ est la conviction que, pour trouver une solution juste, il est indispensable de fixer solidement la chronologie d'Antiochus Epiphane d'abord et ensuite celle de tous les rois séleucides.

Le premier chapitre de l'ouvrage est donc consacré à l'étude du règne des Séleucides de 311 à 129 avant notre ère, le second à celle des documents utilisés dans le chap. 11 de Macch. II, tandis que le troisième a pour titre : L'épitomateur et Jason de Cyrène.

Ce chapitre est le plus important et le plus intéressant de tout l'ouvrage. Il arrive à la conclusion que les deux livres ont la même valeur, puisque chacun d'eux a tiré ses renseignements du livre de Jasor et aucun n'en donne un résumé complet. Macch. I a généralement conservé l'original d'une manière plus fidèle, mais puisqu'il est plus succinct que Macch. II et souvent incomplet, celui-ci peut, dans beaucoup de cas, servir à le compléter.

Dans un quatrième chapitre, l'auteur montre ensuite comment, selon sa théorie, les événements se sont déroulés à partir du soulèvement des Juifs jusqu'au moment où Jonathan fut confirmé dans ses fonctions.

Une liste des ouvrages utilisés et un Index alphabétique terminent le livre, qui sera certainement lu avec profit par tous ceux qui ont à s'occuper de l'histoire des Juifs sous la domination syrienne.

M. G—r.

Digitized by Google

BURKHARD VON BONIN. — *Die Götter Griechenlands*, 1926. Oldenburg. Gerhard Stalling, Mk. 1.

On sait que beaucoup de noms de divinités, de héros, de villes, d'îles et de régions grecques ne peuvent pas être expliqués par le grec même. Déjà les anciens se sont donné une grande peine pour trouver l'étymologie de noms, comme Héraclès, Aphrodité et autres, sans y avoir jamais réussi. L'auteur de notre brochure croit avoir trouvé la clef de l'énigme. Selon lui, les Grecs auraient emprunté ces noms aux Sémites, et des racines sémitiques peuvent nous en donner l'explication. Ainsi, dans Aphrodité nous aurions à voir la racine *ph-r-d*, qui signifie *séparer, étendre [!]*, Aphrodité serait donc la déesse de la multiplication des hommes, mais aussi celle de l'amour de la femme qui étend ses bras... Je crois que ce seul exemple suffira amplement pour montrer la qualité de cette théorie. La racine ph-r-d signifie, en effet, *séparer* ou *isoler*, mais jamais *étendre les bras*, de sorte qu'un rapport entre cette racine et le nom de la déesse Aphrodité est très peu probable. On ne peut, décidément, pas être assez prudent en émettant des hypothèses de ce genre.

M. G—r.

WILHELM WEBER. — *Der Prophet und sein Gott.* Eine Studie zur vierten Ekloge Vergils. (Beihefte zum « Alten Orient », Heft 3) J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1925. Prix : 3,60 Mk. rel. 4, 80 Mk.

Comme on le devine facilement, le prophète dont il est question dans ce livre, c'est Virgile, et son dieu c'est Apollon.

Le cadre politique, social et moral, dans lequel il faut placer la quatrième églogue de Virgile, serait, d'après W., le suivant : Rome avait réuni les pays méditerranéens sous son sceptre. Cette union formait une puissance comme il n'en avait plus existé depuis Alexandre le Grand.

Mais cette force inouïe de la Nation romaine paraît avoir étouffé en elle tout instinct créateur de son esprit. Ce sont les Grecs et les Orientaux qui lui inspirèrent les formes et le contenu de sa vie. et les forces d'un monde plus ancien formèrent ainsi un esprit nouveau.

C'est que Rome ne voulut pas seulement étendre, jusqu'à l'infini, l'horizon de son empire, elle voulut surtout remplir tout ce monde d'un esprit, et cet esprit fut *l'universalisme*.

La situation politique et religieuse ne pouvait que favoriser cette évolution. La disparition des idées anciennes, le résultat des luttes à l'époque de la Révolution nous laissent entrevoir la grande influence qu'eurent alors les mythes d'Alexandre le Grand, du Gouverneur du monde, et l'Oracle de la Sibylle. Les hommes étaient comme

Digitized by Google

fascinés par ces idées, et même les prêtres de cultes de caractère tout à fait différent ne purent s'y soustraire. Lorsque les prêtres d'Apollon répandirent et expliquèrent l'oracle sibyllin, ils ne firent qu'avancer et accélérer un mouvement qui avait pris naissance longtemps auparavant, et Virgile, dans sa quatrième églogue, s'est placé franchement du côté de ce mouvement annonçant au monde l'avènement d'une ère de paix réalisée par un gouverneur de Rome.

Virgile marque ainsi la fin de l'antiquité romaine et le début d'un *Saeculum* nouveau, où devaient s'épanouir l'esprit et la volonté universaliste de César. Ce poète est devenu, par là même, le prophète de la monarchie et du monarque-dieu, du César-sauveur et de son âge d'or.

Ce résumé succinct montrera, je l'espère, le grand intérêt que peut avoir le livre de W. pour les historiens des religions, surtout pour ceux qui s'occupent de l'origine du christianisme.

M. G—r.

Richard Wirtz. — *Heilige Quellen im Moselgau. Tarvos trigaranus.* Luxemburg, 1925.

Le culte des sources a été très répandu en Gaule, en Rhénanie et jusqu'en Angleterre. Des traces en existent encore, surtout dans les contes et les traditions populaires. C'est précisément ce côté de la question que notre auteur a pris pour objet de ses recherches, en se limitant au pays de Luxembourg et des régions voisines de la Rhénanie, de la Lorraine et de l'Alsace. Il montre comment des éléments païens ont été mêlés à des éléments chrétiens et cherche à prouver que des divinités celtiques ont été introduites auprès des populations des pays de la Moselle, et que là elles ont été amalgamées à des idées religieuses plus anciennes. Il serait à souhaiter que des travaux de ce genre fussent entrepris pour d'autres régions encore. Ils seraient d'une grande utilité pour notre connaissance de l'histoire de la religion des Indoeuropéens avant l'introduction du christianisme.

M. G—r.

F. Nau. — *Deux textes de Bar Hebraeus sur Mahomet et le Qoran*, extr. de *Journal Asiatique*, 1927, II, p. 311-329.

L'encyclopédiste qu'était Bar Hebraeus a rapporté, pour les réfuter, dans le *Candélabre des sanctuaires*, en 1267, huit objections que les musulmans formulaient contre la doctrine chrétienne. Les réfutations de Bar Hebraeus « n'ont peut-être pas eu le succès qu'il en attendait, remarque M. l'abbé Nau ; aussi, lorsqu'il est revenu plus tard sur le même sujet dans le *Livre des rayons*, il a ajouté un paragraphe offensif ». C'était pour reprocher aux musulmans « les

Digitized by Google

sept lectures du Qoran qui ne concordent pas entre elles ». A ce propos l'auteur syriaque rapporte comme un fait bien connu de son temps que les sourates XVII, CXIII et CXIV ont été ajoutées au Qoran par Zeid, fils de Thabit, et que, d'autre part, on a supprimé mille versets à la sourate II et deux cent soixante-treize à la sourate LXV. M. Nau donne, d'après les manuscrits syriaques, les passages les plus typiques de Bar Hebraeus et en souligne l'intérêt pour l'étude critique du Qoran.

On sait que les Arabes, encore de nos jours, ignorent, le plus souvent, la date de leur naissance et nous inclinons à expliquer ainsi les divergences dans les dates fournies par divers auteurs pour la naissance du Prophète. Bar Hebraeus, lui-même, fournit deux dates différentes. Laquelle faut-il choisir? Il est curieux que M. Nau, reprenant la question, n'adopte ni l'une ni l'autre pour conclure que Mahomet n'a pas vécu 63 ans, mais 55 ou 56 ans, étant né probablement en 577 de notre ère.

René Dussaud.

Journal of the American Oriental Society.

Vol. 47, n° 4, déc. 1927. — Joseph Poplicha (Philadelphie) : *A sun myth in the babylonian deluge story.* Le héros appelé en sémitique Utanapishtim, en sumérien Ziusuddu joue un rôle dans le récit du déluge selon l'épopée de Gilgamash (vers 1-8, 87-89, 198-204). Il n'obtient l'immortalité qu'après un voyage à travers l'eau et les ténèbres. Ce mythe repose sur des idées relatives au dieu solaire et à la destinée humaine, très différentes des croyances babyloniennes ultérieures ; il rappelle la croyance égyptienne à un voyage posthume de l'âme humaine.

Richard J. H. Gottheil (Columbia Un.) : *A fragment on astrology from the Genizah.* Texte et traduction. Ce texte a été recueilli par M. Gottheil à la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg, pendant le séjour qu'il fit dans cette ville en 1924-1925.

Joshua Finkel (Brooklyn) : *A risâla of Al-Jâhiz.* Pamphlet antichrétien, découvert au Caire en 1925, œuvre de l'illustre sceptique (— 869). Ce document et les remarques du traducteur apportent de précieuses indications sur l'histoire de la pensée musulmane.

Id. 48, n° 1, mars 1928. — Morice Vanoverbergh (Kabugaw-Apayaw) : *Animal names in Iloko.*

Le Roy Carr Barret (Hartford) : *The kashmirian Atharva Veda,* Book 13. Edition et notes critiques. Le texte cachemirien est fourni de f 144 b 11 à f 155 a 16.

E. H. Sturtevant (Yale Un.) : *The misuse of case forms in the Achaemenian inscriptions.* La confusion des cas dans la déclinaison

Digitized by Google

des noms, exceptionnelle dans les textes de la plupart des langues indo-européennes, est singulièrement fréquente en vieux-perse. Ainsi le nominatif se rencontre au lieu du génitif, ou de l'accusatif. L'inscription de Behistoun renferme un accusatif à la place d'un génitif, à trois reprises (1, 27 ; 2, 91 ; 3, 10). L'origine de ces incorrections grammaticales semble devoir être cherchée dans une contamination de cet idiome indo-européen par le babylonien, qui ne décline pas les noms propres.

ASIATICA,

Vol. 1, nos 1 à 6, 1928. — Il faut saluer avec sympathie l'apparition de ce répertoire mensuel de bibliographie, concernant à la fois, en dépit de son titre, l'Orient et l'Afrique. Il se publie chez Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. à Londres (38, Great Russell Street, W. C. 1). Les comptes rendus ont l'objectivité, l'impersonnalité souhaitables.

P. MASSON-OURSEL.

OLIVIER LEROY. — *La levitation*. Paris, 1928, librairie Valois, un volume in-8° écu de la collection « Les Ecrivains du Nouveau siècle », 387 pages.

La lévitation du corps humain, lorsque ce corps est celui de personnages favorisés de grâces surnaturelles, n'est contestée par aucun des auteurs qui ont traité, dans un esprit apologétique, d'hagiographie ou de théologie mystique. Pour les spirites et métapsychistes de toute école, la question est *sub judice*. Les psychiâtres la tiennent généralement en faible considération. M. O. L. a dressé le dossier de la lévitation et son érudition sur ce « problème », sur les traditions y afférant en dehors et à l'intérieur de l'hagiographie chrétienne, est très vaste — la plus vaste, semble-t-il bien, qu'on ait amassée jusqu'ici. Nous l'admirons, nous en reconnaissons l'utilité ; dirons-nous que dès à présent elle nous convainc ? Le témoignage du chirurgien et du médecin qui soignèrent S. Joseph de Copertino peut ne pas être accepté les yeux fermés, et nous avouons être quelque peu dérouté par des affirmations de ce genre : « Qu'un corps humain se soulève du sol, mû par une force cachée, est certainement inusuel, choquant même, pour nos habitudes expérimentales, mais la logique n'y souffre aucune atteinte » (p. 308).

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Paul Sabatier. — Un nom suffit à résumer l'œuvre de Paul Sabatier, celui de St François d'Assise. Le savant qui vient de mourir était et restera l'historien du *Poverello*, l'initiateur de ce mouvement des études franciscanistes qui est l'un des traits les plus caractéristiques de l'histoire morale de la fin du XIXe et du début du XXe siècle. Paul Sabatier était né en août 1858 à Saint-Michel-de-Chabrillanoux (Ardèche). Après des études secondaires aux lycées de Besançon et de Lille et une ébauche d'études médicales à la Faculté de Montpellier, il entra en 1880 à la Faculté de Théologie protestante de Paris. En 1885, il donnait comme thèse pour le baccalauréat en théologie une édition, accompagnée d'une traduction et d'un commentaire, de la *Didachè* tout récemment découverte. Puis viennent d'actives années de ministère pastoral, et en 1893 paraît la *Vie de saint François d'Assise*, rédigée par Sabatier, après deux séjours à Assise, dans sa modeste paroisse montagnarde de Saint-Cierge-la-Serre (Ardèche). Le retentissement de ce livre fut tout de suite très étendu. Il n'est pas douteux que cette vie du rénovateur de la piété médiévale venait à son heure. C'était le moment où toute une fraction de la jeunesse française se découvrait d'ardents besoins spirituels, où l'évangélisme tolstoïen se rencontrait avec l'école du « Devoir présent » dans une mysticité généreuse, mais à peine formulée. Pourtant ce succès complexe devait beaucoup aussi à l'originalité de la recherche critique qui étayait l'ouvrage de P. Sabatier. Görres, Ozanam, tous deux influencés par le romantisme, avaient tracé de S. François des figures suaves, mais auxquelles manquaient trop une sorte de « volume » d'humanité. Le document abondant et sûr et aussi un fonds personnel d'esprit réaliste avaient permis à l'auteur du nouveau *S. François* de restituer à son héros son visage historique et l'ardeur joyeuse de son activité quotidienne. Aussi bien Paul Sabatier avait-il délibérément accepté cette mission qui remplit sa vie : la *Revue d'his-*

Digitized by Google

toire franciscaine, dans un émouvant article nécrologique sur P. Sabatier (janvier-juin 1928, pp. 5-6), nous raconte la scène où Renan, dont il suivait les cours, l'engage à étudier la vie du *Porcrello*. (Paul Sabatier lui-même l'a narrée à l'Université de Strasbourg, puis dans des pages que publièrent les *Etudes italiennes* en 1925). Vers la fin de 1884, Renan un jour, sa leçon terminée, causait familièrement avec quelques-uns de ses auditeurs : « Quand je commençais à travailler, dit-il, j'avais rêvé de consacrer ma vie à l'étude de trois périodes. Bénies soient les illusions de jeunesse ! Trois périodes ! Les origines du christianisme avec l'histoire d'Israël, la Révolution française, et la merveilleuse rénovation religieuse réalisée par S. François d'Assise. Je n'ai pu venir à bout que du premiers tiers de mon programme. Mais vous, M. Leblond, il faut que vous deveniez le créateur de l'histoire religieuse de la Révolution. Vous, dit-il à un autre (Paul Sabatier lui-même) en lui mettant la main sur l'épaule pour l'empêcher de se dérober, vous serez l'historien du Père Séraphique. »

P. Sabatier voulait écrire une histoire du mouvement religieux au XIIIe s. ; il n'en écrivit que le premier chapitre et le récrivit tout au long de son existence — et ce zèle si constant, si désintéressé, a ému un vaste public de savants et de religieux. Qu'on le voulût ou non, l'estampille de Sabatier se dessinait sur toute entreprise franciscanisante, en littérature comme en histoire. Assise, religieuse ou laïque, avait accepté avec reconnaissance l'étonnant bienfait que lui apportait ce savant qui n'était ni de sa nation ni de sa foi. Il suffit d'avoir visité en touriste la petite ville ombrienne pour savoir quelle magistrature spirituelle y exerçait, même absent, Paul Sabatier. Les moines le citaient comme un hagiographe reconnu par l'Eglise. A sa mort, nous dit un journal d'Assise, « pendant une heure, les cloches de la ville ont sonné le glas, les leçons ont été suspendues dans les écoles, les magasins sont restés fermés en signe de deuil. »

Pendant vingt ans (de 1894 à 1914), Sabatier ne quitta guère Assise et les bibliothèques italiennes que pour de courts séjours en France et à l'étranger où sa réputation était vite devenue très large et féconde. De cette période datent les volumes de la *Collection d'Etudes et de Documents sur l'histoire religieuse du Moyen âge*, notamment cette édition du *Speculum Perfectionis* qu'il a revue, amendée, polie jusqu'à la fin de cet hiver, jusqu'aux heures qui avoisinèrent sa mort. C'est sur ce texte que se concentra la lutte qu'il menait contre certaines opinions d'hagiographes réputés, en particulier du Bollandiste Van Ortroy, qui combattaient l'authenticité de la tradition léonienne. A la grande *Collection* était venue, à partir de 1901, s'adjoindre une série de plaquettes précieuses, les *Opuscules de critique historique*, qui renouvelèrent la plupart des questions relatives au Tiers-Ordre né de la « révolution » minorite.

Digitized by Google

Un moment, P. Sabatier avait pris part à la lutte moderniste, mais son action fut encore, dirions-nous volontiers, marquée d'un esprit franciscain : c'est au nom d'un idéal tout de sentiment et non de spéculations doctrinales ou de réalités critiques qu'il appela les fidèles à un accord sur quelques idées simples. Il les exprima dans ses livres sur *Les Modernistes, l'Orientation religieuse de la France actuelle,* plus proches du réformisme un peu ingénu de Fogazzaro que de l'âpre conflit intérieur d'un Tyrrell.

Après la guerre, P. Sabatier fut appelé à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg et y donna, salué par un vif succès, un enseignement consacré à l'étude du XIIIe siècle religieux. Mais les forces de cet enthousiaste travailleur s'étaient épuisées, sa vue avait baissé, des crises cardiaques le surprenaient douloureusement dans ses voyages missionnaires pour la cause de l'histoire franciscaine. Une excellente bibliographie de son œuvre, dressée par la *Revue d'histoire franciscaine*, montrera aux lecteurs de notre Revue combien, depuis cette année 1903 où nous tentions d'établir à leur intention un bilan des résultats obtenus jusqu'alors par l'incessant labeur de Paul Sabatier, ce labeur a été jusqu'à l'achèvement que lui imposa la mort, celui d'un savant sans repos comme sans défaillance dans l'accomplissement du vœu formé au temps de sa jeunesse.

G. Dottin. — Nous ne laisserons pas disparaître sans lui adresser un hommage de reconnaissance et de regret l'éminent celtisant Georges Dottin, doyen de la Faculté des Lettres de Rennes, mort le 11 janvier 1928, à l'âge de soixante-quatre ans. Avant tout, Georges Dottin était un linguiste de premier ordre, spécialisé dans la philologie celtique, mais il a porté une partie de son activité sur le folklore et ses *Contes irlandais* (1901), ses *Contes et légendes de l'Irlande* (1901), sa traduction des *Livres de S. Patrice* (1898), son étude sur le *Purgatoire de S. Patrice* font époque dans l'histoire des religions du monde celte. Son précieux petit livre sur les *Littérateurs celtiques*, paru dans la Collection Payot en 1924, fait la part très large aux traditions mythologiques que fixent ces littératures. Nous n'oublions pas que la *Revue de l'Histoire des Religions* eut par deux fois la bonne fortune de publier des articles de G. Dottin sur des questions primordiales touchant la religion chez les Celtes : *La croyance à l'immortalité de l'âme chez les anciens Irlandais* (t. XIV, 53) et *La religion des Gaulois*, à propos de l'ouvrage d'Alexandre Bertrand paru sous ce titre (t. XXXVIII, 136.). C'est également à lui que notre Revue a dû une importante recension du livre de D'Arbois de Jubainville sur la *Civilisation des Celtes et celle de l'épopée homérique* (t. XLI, p. 7).

Emile Sénart. — L'illustre indianiste Emile Sénart est décédé le 24 février après une longue et glorieuse carrière. Nos lecteurs

Digitized by Google

n'ignorent pas quelles lumières neuves apporta E. Sénart à l'étude des religions hindoues, en particulier du bouddhisme, et que notre Revue eut l'honneur de publier un de ses travaux les plus riches de conséquences scientifiques, *Bouddhisme et Yoga* (RHR, XLII. (1900), lu auparavant dans le premier Congrès international d'Histoire des Religions. Un indianiste, plus qualifié que nous, retracera bientôt ici le tableau de cette activité que soutenaient, chez Emile Sénart, les plus hautes qualités de cœur jointes à la culture la plus délicate.

P. A.

PUBLICATIONS RÉCENTES

— Le prof. Carlo Albizzati, qui enseigne actuellement à l'Université de Cagliari, vient d'étudier dans une notice claire et brève (extr. de *Historia*, juillet-sept. 1927) le type divin si souvent discuté : *Sardus Pater*. Il n'est pas banal de pouvoir apporter du nouveau sur un sujet qui a été l'objet de tant de recherches, notamment de la part de savants comme Pais et Pettazzoni.

Le type iconographique n'est connu que par les monnaies de bronze du propréteur Atius Balbus, frappées en Sardaigne en 59 avant notre ère. Encore cette monnaie ne montre-t-elle que la tête du dieu, mais très caractéristique avec sa couronne de plumes en forme de modius. Accompagnant la tête se voit un sceptre, non une lance comme on l'a parfois conjecturé.

D'une suite de comparaisons attentives, le savant archéologue établit l'origine phénicienne du type. La représentation figurée étant ainsi définie, la divinité est-elle phénicienne ou protosarde ? La documentation écrite est tardive et peu concluante ; cependant la filiation est établie avec Melquart.

M. Albizzati établit qu'il ne faut pas se tromper sur la valeur de *pater* qui, comme dans le cas de *Liber pater* ou de *Dis pater*, n'a pas d'autre sens que celui de « Seigneur », analogue au vocable Ba'al ; M. A. lui compare Hercules Gaditanus. D'ailleurs son sanctuaire, d'après Ptolémée, devait se trouver dans le territoire de Tharros où dominait la civilisation punique.

— La 2e livraison du *Bulletin archéologique* du Comité des travaux historiques et scientifiques, année 1926, renferme plusieurs notices intéressant l'histoire des religions.

D'abord une note de M. l'abbé Drioux : *Taureau à trois cornes, Bélier et divinité féminine sur un bronze de Moulins* (*Allier*). Dans une note complémentaire, M. J. Toutain discute la destination de cette douille à appendices. L'association du taureau à trois cornes

Digitized by Google

avec le bélier et avec une divinité féminine portant la corne d'abondance se présente ici pour la première fois.

M. A. Grenier étudie *Quelques sanctuaires de Mercure en Alsace* groupés dans la région nord comprise dans le triangle Haguenau, Niederbronn et Seltz, région particulièrement boisée. En lisière des bois se groupent les *tumuli* de l'âge du bronze et du fer ainsi que les tombes plates de la fin de la Tène. Dès le XVIIIe siècle, Schoepflin constatait qu'aucune autre contrée en Alsace n'était plus abondante en monuments romains dédiés principalement à Mercure. M. Grenier a cherché l'explication de ce fait et, à ce propos, il dresse l'inventaire des monuments consacrés à ce dieu.

Les sanctuaires relevés sont tous d'époque romaine ; mais nombre d'entre eux doivent remonter à une époque antérieure. Ils sont situés en forêt, ou à proximité de la forêt ou en des endroits aujourd'hui déboisés, mais qui ont dû appartenir autrefois à la forêt.

« Mercure, conclut M. Grenier, nous y apparaît donc comme une sorte de dieu forestier ou, du moins, que l'on trouve dans les forêts ou à leurs abords. Le *fanum* romain a succédé au *nemeton* celtique... Son culte forestier montre qu'il a conservé quelques caractères et beaucoup du prestige du grand dieu gaulois qu'il a remplacé. » Le savant professeur à l'Université de Strasbourg se demande s'il en était de même dans le reste de la Gaule ou si nous constatons ici une influence des Triboques germains, qui eux aussi honorent Mercure comme le plus grand des dieux et lui consacrent clairières et forêts.

M. Léon Maître développe une *Etude sur les signes caractéristiques des cryptes bâties à l'époque carolingienne* et conclut que les monuments religieux du IXe siècle pourvus d'un *martyrium* ou d'une confession sont facilement reconnaissables par une *cella* assez étroite dont l'entrée est interdite au public et dont l'intérieur est réservé au tombeau du saint vénéré. Seule, une *fenestella* est percée à l'Ouest pour permettre aux fidèles d'exercer leur piété, du côté des pieds. La circulation est assurée par une sorte de déambulatoire.

— Dans les *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, V (1927), p. 69, M. Franz Cumont ajoute de nouvelles épitaphes aux deux mains levées dont il avait traité dans les *Memorie della pont. Accad. rom. di arch.*, N. S., I (1925), p. 65 sous le titre : *Il sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate.* Il s'agit d'une stèle provenant de Salamis de Chypre et d'une autre provenant du Hauran (Syrie) avec rappel de quatre autres épitaphes (Tyr, Ba'albeck, Alisa en Lycaonie et Feniki (Albanie).

R. D.

Digitized by Google

— M. Albert Schinz, professeur de langue et littérature françaises à Smith College (U.S.A) a consacré à *la pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes* une copieuse étude qui forme le nº 1 du volume X des *Smith College Studies in modern Languages* (tir. à part à la librairie F. Alcan, Paris, 1927, 8º). L'auteur définit — dénonce serait plus exact — un mouvement d'esprit qui, à son avis, tend depuis quelques années à dénaturer la « religion » propre au Citoyen de Genève. En dépit d'une âpreté de ton peu objective et de quelques simplifications légèrement forcées pour les besoins de son analyse, M. Schinz fournit dans ces quelques pages une critique précieuse, car elle est très informée et très ingénieuse, d'un ensemble de traits de la religiosité actuelle. Ses résultats sont résumés en ces lignes sans équivoque : « Nous avons comme un magnifique syllogisme en *barbara* : P. M. Masson avait posé la majeure : *Rousseau est avant tout un mystique religieux* [surtout pas rationaliste, pas davantage protestant, ce qui ne serait encore que du rationalisme en religion]. Bremond posa la mineure : *Le mysticisme est le catholicisme même* [surtout, qu'on écarte le catholicisme des dogmes, ceux-ci n'étant, au mieux, que des expressions inadéquates, en langage humain, de vérités religieuses]. La conclusion s'impose : *Donc Rousseau est un écrivain catholique* [et dès lors, loin de l'excommunier, il convient de réclamer ce grand nom comme celui d'un des piliers de la foi catholique : on peut ignorer chez lui quelques hétérodoxies dues à la faiblesse humaine et s'attacher au fondamental : Rousseau a la dévotion d'un François de Sales, le mysticisme de tous les grands catholiques]. Cette conclusion sera tirée par Victor Giraud, dans la *Revue des Deux Mondes* ; le troisième article de sa série *Les étapes du XVIIIe siècle* est intitulé « Jean-Jacques Rousseau et son école » (15 novembre 1924 ». Par ailleurs, M. Schinz accuse MM. Seillière, Babbitt et Maritain « d'amputer le Rousseau rationaliste au profit du romantique ». Comment se fait-il, se demande en terminant M. Schinz, que seuls les théologiens protestants n'aient pas cherché à enlever Rousseau, pourtant leur coréligionnaire, au parti des « philosophes » ? « Ils l'eussent pu mieux encore. C'est d'autant plus surprenant que depuis longtemps, pour écarter les menaces de l'esprit d'incrédulité et d'indifférence religieuse, la pensée protestante s'était avisée d'en appeler au « sentiment religieux » ou au « mysticisme ». Mais ils se sont toujours réclamés des Allemands Kant, Schleiermacher et Ritschl. Auguste Sabatier lui-même, le protagoniste de cette école protestante du « sentiment religieux » en France, a préféré à Rousseau les théologiens allemands (qui, du reste, par Kant remontaient à Rousseau). La cause en est sans doute que chez eux l'association des noms de Voltaire et de Rousseau agissait encore... »

Digitized by Google

— La librairie Fischbacher vient de mettre en vente un volume consacré à l'*Education de l'enfant* et qui renferme les conférences données sur ce sujet à l'« Union des libres penseurs et des libres croyants pour la culture morale » par MM. R. Lesenne, G. Belot, Wautier d'Aygalliers, G. Bertier, Et. Giran, Marc Sangnier. Si vifs que soient l'intérêt et la sympathie que nous inspirent des débats de ce genre, il va de soi que ce n'est point ici le lieu où nous devions apporter une appréciation quelconque sur le fond ni même sur la forme de ces discussions. Bornons-nous à signaler la haute tenue, la sincère tendance à l'objectivité que présenta l'entretien sur l'*idée de Dieu et l'éducation morale*, entretien où M. R. Lesenne, professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand, fit l'exposé initial, où MM. Dessaint, Gustave Belot, Et. Giran et E. Postel présentèrent tour à tour des vues et des arguments pour ou contre les conclusions de M. Lesenne.

— Quelqu'indépendante que soit — et justement parce qu'elle est indépendante — la position prise par les savants que groupe notre Revue, ils ne peuvent manquer — non plus que nos lecteurs — d'être intéressés par de franches déclarations venues des écoles qui reconnaissent garder des positions confessionnelles. A ce titre, l'étude de M. B. Heigl : *Religionsgeschichtliche Methode und Theologie* (Munster, Aschendorf, 1926, 8° 58 p.) parue d'abord dans les *Biblische Zeitfragen*, de P. Heinisch et D. Maier et que signale la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, de Louvain (avril 1928, p. 484), doit être retenue comme une fort intéressante définition du point de vue de la « méthode catholique » en histoire des religions : « L'auteur rappelle les étapes successives du mouvement qui a créé l'engoûment moderne pour l'histoire des religions ; il établit que le christianisme est loin d'être le mélange syncrétiste d'éléments juifs et païens qu'on a voulu voir en lui ; il fait une critique loyale et serrée des arguments mis en avant par les protagonistes de la thèse religioniste, fixe les droits et les limites de l'emploi de leur méthode et met en lumière les abus criants qui en ont été faits et contre lesquels proteste la vraie méthode historique, appuyée par le bon sens. Enfin, il emprunte à K. Clemen et commente les règles de l'emploi légitime du procédé en question dans l'étude du christianisme. Les conclusions sont modérées et rassurantes : ici encore, la religion révélée n'a rien à craindre et peut tirer avantage d'une science respectueuse de son objet et de ses règles nécessaires, et visant uniquement à atteindre la vérité. On saura gré à M. B. Heigl de s'être tenu dans un juste milieu, à l'écart des deux extrêmes, et d'avoir souvent confirmé ses opinions par des témoignages qui ne peuvent pas être suspects aux yeux de ceux-là mêmes qu'il combat. » (R H E. *l. cit.*).

Digitized by Google

— Le 1er et le 2e fascicule de 1928 des *Studi e Materiali di Storia delle religioni* nous offrent, comme tous les numéros de cette excellente revue, une réunion précieuse d'articles et de notes sur des sujets très divers : M. R. Pettazzoni donne deux travaux sur la *Confession des péchés dans le bouddhisme indien* et sur *l'extraction du sang de la langue en Chine et dans l'ancien Mexique* ; M. G. Furlani étudie l'*humiliation du roi pendant la fête du nouvel an à Babylone, Birkath ha-lebhanah et un passage d'un hymne babylonien à Sin*, et un *Mythe de Ningirsu* ; M. H. Hommel publie de nouvelles recherches sur la question du Sinaï ; M. J. M. Unvala sur le « *tombeau de Daniel* » à Suse et la nécropole qui l'environne ; M. B. R. Motzo montre de quel texte du *Livre d'Esther* s'est servi Fl. Josèphe ; M. A. H. Krappe examine les rapports entre *Othin* et *Guunlodh* ; à propos de *Gad et un Dieu Lune* M. Conti Rossini met en lumière certains traits de l'ancienne religion éthiopienne ; M. Clarke Smith a recueilli et analysé des survivances d'un *ancien culte dans les Abruzzes* ; M. E. Buonaiuti groupe et commente la bibliographie du joachimisme en insistant particulièrement sur les travaux de Schott, de Fournier et de Bondatti et en montrant quel initiateur et quel maître, en cette question comme en bien d'autres de l'histoire des sectes médiévales, a été F. Tocco. Signalons en outre de substantiels comptes-rendus, notamment ceux de M. Pincherle sur les livres de G. F. Moore, Buonaiuti et Bernoulli.

— M. J. Carcopino a publié dans la *Revue Historique* de mai-juin 1928, pp. 1-18, un important article sur *Salluste, le culte des Cereres et les Numides*. Le savant professeur à la Faculté des Lettres de Paris fait grand état, pour la documentation de cette étude, des inscriptions latines recueillies depuis quatre-vingts ans en Algérie et en Tunisie : « elles attestent, par leur nombre et par l'ampleur de leur aire de dispersion, la vitalité, sous l'Empire, d'un culte qui, s'il n'est peut-être pas exclusivement africain, n'a pris néanmoins de développement et d'importance que dans l'Afrique du Nord : le culte des *Cereres* ». Nous ne saurions résumer ici, sans risquer de la dénaturer, la discussion très serrée à laquelle procède M. Carcopino avant d'arriver à ces conclusions (qu'au surplus il ne présente que comme des hypothèses) : « l'identité des Thesmophores grecques et des *Cereres* africaines, le dédoublement des *Cereres* africaines en *Tellus genitrix* et en *Ceres*, la correspondance du *dies Cererum* avec la fête romaine de Tellus et de Cérès, d'une part, et, de l'autre, avec la journée d'allégresse qui couronnait les Thesmophories siciliennes ; et, par surcroît, comme ce jour, fixé à Rome, en Sicile et en Afrique au 13 décembre, était, au dire de Salluste, *festus celebratusque* à Vaga et dans toute la Numidie dès l'an 169 avant notre ère, nous découvrons finalement dans le récit de l'historien latin un des rares

Digitized by Google

supports où suspendre solidement sa chronologie toute relative de la guerre contre Jugurtha ». Notons en outre que M. Carcopino, utilisant et développant une remarque singulièrement suggestive et tombée dans l'oubli du folkloriste de la Sicile Pitrè, fait ressortir que Santa Lucia, la patronne chrétienne de Syracuse, hérita des pouvoirs que les païens de la contrée attribuaient à Déméter et à Koré. Entre autres faits probants, il est patent que le *natalis* de Santa Lucia s'inscrit dans le calendrier chrétien au 13 décembre, comme, dans les calendriers païens, le *natalis Telluris* et le lectisterne de Cérès, « cette fête où Arnobe nous fait retrouver le *dies Cererum* et qui n'était, en Italie comme en Afrique, qu'une transposition des Thesmophories syracusaines. »

— M. P. Janet publie dans la *Revue philosophique* de mai-juin une étude sur les « béatitudes » qui forme un chapitre du second volume de son ouvrage *De l'angoisse à l'extase*, volume en préparation. Elle propose une interprétation du singulier sentiment de bonheur qui se présente au cours des états extatiques. Pages 331-332 l'éminent professeur du Collège de France proclame la supériorité de la méthode directe d'observations psychologiques sur toute documentation d'ordre historique. On souscrira ou non à cette déclaration : nous la reproduisons pour sa netteté et pour l'intérêt qui s'attache à tout ce qu'écrit M. P. Janet : « Il ne me semble pas qu'il y ait lieu de faire un groupe spécial pour ces extases mystiques qui ne prennent de caractère particulier qu'en raison de leur contenu religieux ou philosophique [M. P. J. vient de parler des extases proprement religieuses, et de celles aussi de Plotin, de Rousseau et de Nietzsche]. Sans doute telle ou telle institution peut adopter certains faits choisis arbitrairement et leur donner son estampille. Un critique a établi que le malade Achille, que j'avais décrit autrefois comme un possédé, ne pouvait être qu'un pseudo-possédé, parce qu'il avait été étudié et exorcisé par un laïque. Madeleine [c'est l'un des sujets examinés par M. P. J.], j'en suis sûr, ne sera de même qu'une pseudo-extatique, parce qu'il lui manquera toujours une certaine estampille officielle. Ces discussions qui pouvaient avoir leur intérêt au Moyen âge, ne sont plus bien importantes aujourd'hui. Les états psychologiques ne doivent être classés que d'après les symptômes observés et les extases de Madeleine présentent les caractères essentiels de toutes les extases des mystiques plus authentiques. Je dirai même, au risque de scandaliser, que la description des symptômes observés sur Madeleine me semble, dans la limite des erreurs possibles, puls exacte que les descriptions faites d'après des écrits lointains de mystiques traditionnels. Chez ceux-ci le langage de l'époque, comme l'a montré M. G. Etchégoyen, le désir d'édification, le besoin de justifier

Digitized by Google

des dogmes, et surtout la longue suite des publications, des traductions, des traditions historiques risquent singulièrement de dénaturer les faits. »

— Peu de contes ont eu plus de succès que celui du *Diable dupé* (alias *diable en bouteille*).

Notre éminent collaborateur M. Israël Lévi donne dans le nº d'avril de la *Revue des Etudes juives* (pp. 137-163) une étude sur ce conte dans le folklore juif. L'auteur, grâce à sa connaissance si étendue et si claire de tout le domaine de la littérature et de la tradition juives, peut valablement, à la fin d'une analyse minutieuse, poser les conclusions que voici : « Arrivé au terme de cette petite étude, nous n'essayerons pas de rechercher l'origine du conte du Diable dupé. C'est une tâche que nous ne voulons pas assumer, n'ignorant pas la vanité de pareilles recherches. Depuis la découverte du conte égyptien des *Deux Frères* nous reportant au XIVe siècle avant l'ère chrétienne, antérieur par conséquent à la naissance du bouddhisme auquel on veut d'ordinaire attribuer la paternité de la plupart des contes, le scepticisme s'impose, ou plutôt on doit postuler un âge préhistorique pour ces productions de l'esprit humain. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, à notre avis, c'est que le Diable dupé se présente sous deux aspects :

1º C'est une simple ruse facétieuse, ne comportant pas nécessairement un personnage diabolique, et de ces ruses le folklore en imagine de toutes sortes, telle, par exemple, celle de la feinte maladresse ;

2º Quand le diable est le héros principal, c'est le résidu d'un mythe dualiste, la lutte du Dieu du mal et du Dieu du bien, finissant par la victoire, plus ou moins complète, de celui-ci.

Nous ajouterons, pour terminer, que l'inventaire auquel nous venons de procéder, semble bien mettre en lumière un des traits du folklore juif, plus ou moins savant, la tendance à promouvoir les créations de l'imagination populaire à la dignité d'arguments théologiques. Et ce trait semble naturel, ces légendes ayant été transmises par des rabbins. »

— Dans le même nº de la *Revue des Etudes juives* (pp. 113-136), on lira un intéressant travail de M. Bernard Heller sur *les récits et personnages bibliques dans la légende Mahométane*, travail qui utilise et complète sur certains points les documents fournis par le regretté René Basset dans le tome III de ces *Mille et un contes, Récits et légendes arabes* (Paris, 1927).

P. A.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-DIX-SEPTIÈME

Articles de fond

Pages.

V. Bérard : *La Table des Dieux*. 1

P.-L. Couchoud et Robert Stial : *Les deux auteurs des Actes des Apôtres*. 6

H. Delafosse : *La lettre de Clément Romain aux Corinthiens*. 53

Vl. Minorsky : *Études sur les Ahl-i Haqq. — I. « Toumari » = Ahl-i Haqq*. 90

P. Oltramare : *La Bhagavad-Gitâ*, partie intégrante du Mahâbhârata. 163

A. Audin : *Les empreintes de S. Pierre à Ste Françoise Romaine*. 186

B. Landry : *Valeur sociale de l'aristotélisme latin*. 201

L. Barbedette : *La formation religieuse de Malebranche*. . . 222

Erwin F. Meyer : *Henri III d'Angleterre et l'Église*. . . . 238

H. Seyrig : *Note sur un texte relatif aux Rosalies*. 275

S. Lambrino : *Correction à une loi sacrée de Milet*. 278

Revue des Livres.

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

Brown (*J. P.*) : The Darvishes or Oriental Spiritualism (*H. Massé*). 139

Digitized by Google

Evans-Wentz (*W. Y.*) : The Tibetan Book of the Dead (*J. Bacot*). 138
Faye (*Eug. de*) : Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée. t. II (*H. Jeanmaire*). 132
Felten (*Dr J.*) : Neutestamentliche Zeitgeschichte (*M. Ginsburger*). 292
Flavius Josèphe : Œuvres complètes, tome II, livres VI-X, des *Antiquités judaïques* (*Ad. Lods*). 118
Gautier (*E. F.*) : Les siècles obscurs du Maghreb (*Ed. Mntet*). 296
Hurry (*J. B.*) : Imhotep (*Ch. Boreux*). 282
Jaussen (*J. A.*) : Coutumes palestiniennes. I. Naplouse et son district (*R. Dussaud*). 290
Lexa (*F.*) : La Magie dans l'Egypte antique (*Ch. Boreux*). . 120
Mehemmed-Ali-Aïni : La quintessence de la philosophie de Ibn-I-Arabi (*H. Massé*). 141
Mowinckel (*S.*) : Le Décalogue (*Ad. Lods*). 109
Schmidt (*P. W.*) : Der Ursprung der Gottesidee (*M. Ginsburger*). 290
Schonfield (*H. J.*) : An hold hebrew text of St Matthew's Gospel (*P.-L. Couchoud*). 297
Studia Orientalia (*Ad. Lods*). 106

II. — *Notices bibliographiques.*

Asiatica (*P. Masson-Oursel*). 306
Eeer (*G.*) : Welches war die älteste Religion Israels? (*M. Ginsburger*). 144
Bible (*La*). Traduction italienne par G. Luzzi (*Ed. Montet*). 301
Bousset (*W.*) : Die Religion des Judentums (*M. Ginsburger*). 145
Bricaud (*Johanny*) : Les illuminés d'Avignon (*P. Alphandéry*). 151
Burckhard von Bonin : Die Götter Griechenlands (*M. Ginsburger*). 303
Clemen (*C.*) : Fontes historiae religionis Germanicae (*P. Alphandéry*). 147
Documents pontificaux sur la démocratie et la société moderne (Les). (*P. Alphandéry*). 152
Entwiklungsstufen der jüdischen Religion (*M. Ginsburger*). . 146
George (*A.*) : L'Oratoire (*P. Alphandéry*). 150
Guiette (*R.*) : La légende de la Sacristine (*P. Alphandéry*). . 150

Digitized by Google

Joachim de Flore : L'Evangile éternel. Trad. par E. Aegerter (*P. Alphandéry*). 149
Journal of the American Oriental Society (*P. Masson-Oursel*). 305
Kévork Aslan : Etudes historiques sur le peuple arménien (*P. Alphandéry*). 148
Kolbe (*W.*) : Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte (*M. Ginsburger*). 302
Lamparter (*Ed.*) : Das Judentum in seiner Kultur-und religionsgeschichtlichen Erscheinung (*M. Ginsburger*). 146
Leroy (*O.*) : La lévitation (*P. Alphandéry*). 306
Lewy (*Julius*) : Die Chronologie der Köonige von Israel und Juda (*M. Ginsburger*). 144
Loewe (*H.*) : Catalogue of the Manuscripts in the hebrew character to Trinity College (*M. Ginsburger*). 144
Nau (*F.*) : Deux textes de Bar Hebraeus sur Mahomet et le Qoran (*René Dussaud*). 304
Riessler (*P.*) : Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel (*M. Ginsburger*). 144
Ring (*E.*) : Israels Rechtsleben (*M. Ginsburger*). 145
Thorndike (*L.*) : A history of magic and experimental science (*P. Alphandéry*). 147
Weber (*W.*) : Der Prophet und sein Gott (*M. Ginsburger*). . 000
Wirtz (*R.*) : Heilige Quellen im Moselgau (*M. Ginsburger*). 304

CHRONIQUES, par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry*.

Nécrologie : P. Sabatier, p. 307 ; G. Dottin, p. 309 ; E. Senart, p. 309.
Généralités : Le Vᵉ Congrès international d'histoire des religions à Lund en 1929, p. 153 ; Otto Karrer, Textgeschichte der Mystick, p. 154 ; L'éducation de l'enfant, p. 313 ; B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie, p. 313 ; Studi e Materiali di Storia delle Religioni, p. 314.
Religions de la Grèce et de Rome : Albizzati, Sardus Pater, p. 310 ; Drioux, Bronze de Moulins, p. 310 ; Grenier, Sanctuaires de

Digitized by Google

Mercure en Alsace, p. 311 ; Fr. Cumont, Le Soleil vengeur des crimes et le symbole des mains dressées, p. 311 ; Carcopino, Salluste, les Cereres et les Numides, p. 314.

Christianisme primitif : D. L. Tondelli, Le Mandeisme, p. 156.

Christianisme du Moyen âge : B. Landry, P. Auriol, p. 158 ; L. Maître, Cryptes carolingiennes, p. 311.

Christianisme moderne : Schinz, La pensée religieuse de Rousseau, p. 312.

Islamisme : B. Heller, Récits et personnages bibliques dans la légende musulmane, p. 316.

Folk-lore : Israël Lévi, Le conte du diable dupé, p. 316.

Psychologie religieuse : P. Janet, Les béatitudes, p. 315.

L'imprimeur-gérant : Julien Gamon.

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, Rue Bonaparte, PARIS, VIe

VIENNENT DE PARAITRE :

ALEXANDER HAGGERTY KRAPPE

ÉTUDES DE MYTHOLOGIE
ET DE
FOLKLORE GERMANIQUES

Un volume (14 × 25 cm.) VIII-191 pages, illustrations dans le texte..... **40** fr.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
Publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique

SCIENCES RELIGIEUSES (Quarante-cinquième volume)

LA RELIGION DES TUPINAMBA
et ses rapports avec celle des autres tribus TUPI GUARANI
par **A. MÉTRAUX**

Un volume 17 × 26 cm., 258 pages, 8 planches hors-texte. **40** fr.

G.-M. DE LA GARENNE

LE PROBLÈME DES « FRÈRES DU SEIGNEUR »

Τὴν γὰρ κατὰ νόμον γένεσιν ἐπισημότερον οὐκ ἂν ἐξεῖπεῖν.
Il n'est pas possible d'exprimer plus clairement la descendance légale.
Julius Africanus. *Lettre à Aristide.*

Un volume 12 × 19 cm., 148 pages..... **15** fr.

ARCHAG TCHOBANIAN

LA ROSERAIE D'ARMÉNIE

TOME III

PAGES CHOISIES DES MEILLEURS POÈTES
DU MOYEN AGE ET DE LA PÉRIODE SUIVANTE :

Frik — Constantin d'Erzenga Hovhannès de Telgouran — Arakel de Sunik
Arakel de Baghèche — Grégoire d'Akhtamar — Hovassap de Sébaste
Stépannos — Sargavak de Berdak — Evêque Hovhannès — David de Salatzar.

VIEUX CHANTS ANONYMES

Anthologie nouvelle, illustrée de nombreuses reproductions des plus belles miniatures de manuscrits anciens.

Traduction précédée d'une introduction et accompagnée de notices.

Cet ouvrage, contenant plus de 300 pages, imprimé sur beau vélin teinté surglacé et qui, tout en constituant un tout distinct, complète les deux premiers recueils de *la Roseraie*, est illustré d'environ 230 reproductions d'œuvres d'art et notamment des plus belles miniatures et ornements marginaux tirés des manuscrits anciens.

Par la richesse et l'originalité des trésors d'art et de poésie qu'il révèle, cet ouvrage intéressera vivement tous ceux qui recherchent des beautés typiques ignorées et trouvera les mêmes succès que les précédents ouvrages de l'auteur.

Un volume (19 × 28 cm.), XIX-291 pages, 230 illustrations. **100** fr.

Déjà parus : Tome I. **Arakel de Sunik. Pages choisies**..... 40 fr.
Tome II. **Poèmes**..... 80 fr.

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS, VI•

VIENNENT DE PARAITRE

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
Publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique

SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES
Quarante-quatrième volume

ORIGÈNE

SA VIE, SON ŒUVRE, SA PENSÉE

VOLUME TROISIÈME

LA DOCTRINE

par EUGÈNE DE FAYE

Un volume 17×26 cm., 307 pages. . . . . **30** fr.
Déjà parus : Tome I, SA BIOGRAPHIE ET SES ÉCRITS . . **30** fr.
Tome II, L'AMBIANCE PHILOSOPHIQUE . . **45** fr.

Salomon REINACH, membre de l'Institut.

CULTES, MYTHES et RELIGIONS

TOME DEUXIÈME

TROISIÈME EDITION, avec additions.

Un volume 17 × 25 cm., XVIII-467 pages, 30 grav. dans le texte. . **60** fr.
Déjà parus : TOME I . . . . . **50** fr.
TOME III . . . . . **50** fr.
TOME IV . . . . . **50** fr.
TOME V. . . . . **50** fr.

ALBANIA

REVUE D'ARCHÉOLOGIE
D'HISTOIRE, D'ART
ET DES SCIENCES APPLIQUÉES

EN ALBANIE ET DANS LES BALKANS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE
M. LÉON REY

3e ANNÉE — 1928

Un volume 23 × 30 cm., 84 pages, 67 illustrations dans le texte, 2 cartes, un plan, une planche hors texte. . . . . **35** fr.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie *La Haute-Loire*, boulevard Carnot, 23.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSEE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PERIODICAL ROOM
GENERAL LIBRARY
UNIV. OF MICH.

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

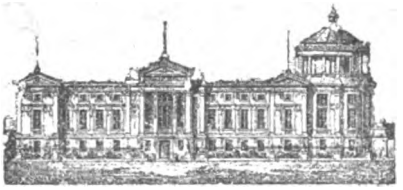
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

PR. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, MAURICE GOGUEL, CH. GUIGNEBERT, R. KREGLINGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

TOME XCVIII. N°s 4-5-6. — JUILLET-DÉCEMBRE 1928



PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1928

Digitized by Google

SOMMAIRE

Maurice Goguel : **Un nouveau témoignage non-chrétien sur la tradition évangélique, d'après M. Eisler.**

Frédéric Macler : **A propos du Josèphe arménien.**

L. Barbedette : **Malebranche. L'homme.**

G. Contenau : **Les tombes royales d'Our et l'histoire des religions.**

Louis Robert : **Isis Eleuthera.**

Ch. Picard : ΠΟΤΝΙΑ « ΑΝΔΡΩΝ ΤΕ ΘΕΩΝ ΤΕ ». Note sur le type de la Déesse-Mère entre deux assesseurs anthropomorphes (pl. I-III).

Alexander Haggerty Krappe : **La vision de Balthassar.**

Henri Seyrig : **Statuette d'un dieu anatolien.**

Marcel Cohen : **Sur les sirènes en Abyssinie** (avec une contribution de Roger Chambard).

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° Syria (*L. Delaporte*).
2° *H. A. Sanders et C. Schmidt.* The Minor Prophets in the Freer Collection and the Berlin Fragment of Genesis (*Ad Lods.*)
3° *P. Kahle et I. Rabin.* Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen (*M. Ginsburger.*)
4° *Ch. Albeck.* Untersuchungen über die Redaktion der Mischna (*M. G—r.*)
5° *Ch. Albeck.* Untersuchungen über die halakischen Midraschim (*M. G—r.*)
6° *H. J. Cadbury.* The Making of Luke-Acts (*M. Goguel.*)
7° *G. M. de la Garenne.* Le problème des « Frères du Seigneur » (*M. Goguel.*)
8° *H. Lammens.* L'Arabie occidentale avant l'hégire (*R. Dussaud.*)
9° *P. Salet.* Omar Kayyam (*H. Massé.*)
10° *A. Christensen.* Critical Studies in the Rubâiyât of Umar-i-Khayyâm (*H. M.*)
11° *L. Febvre.* Un destin. Martin Luther (*P. Alfaric.*)
12° *A. Drews.* Das Markus Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu (*Pr. Alfaric.*)
13° *J. H. Moulton et Milligan.* The Vocabulary of the Greek Testament (*P. L. Couchoud.*)
14° *Hugo Odeberg.* 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch (*P. L. C.*)
15° *Hippolyte de Rome.* Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies (*H. Delafosse.*)
16° *J. Ebersolt.* Orient et Occident (*R. Dussaud.*)
17° *M. Guttmann.* Das Judentum und seine Umwelt (*M. Ginsburger.*)
18° *R. Travers Herford.* Die Pharisäer (*M. G—r.*)
19° *Fr. Baer.* Die Juden im christlichen Spanien (*M. G—r.*)
20° *A. Garnier.* Agrippa d'Aubigné et le parti protestant (*J. Marty.*)
21° *Denis Saurat.* Milton et le matérialisme chrétien en Angleterre (*A. Koyré.*)

II. — *Notices bibliographiques.*

W. Y. Evans-Wentz. Tibet's Great Yogi Milarepa. — *J. Bacot.* Les Ślokas grammaticaux de Thonmi Sambhoṭa. — *Lidzbarski.* Auf rauhem Wege. — *Rud. Kittel.* Geschichte des Volkes Israel. III. — *J. Behm.* Die Mandäische Religion und das Christentum. — *G. E. Tarner.* Christianity and the Church Mystical. — *C. Clemen.* Die Religionen der Erde. — *F. Sartiaux.* Les Civilisations anciennes de l'Asie Mineure. — *L. Israel Newman.* Jewish Influence on Christian reform movements. — *C. C. Coulton.* Five Centuries of Religion. II. — *D. L. Gougaud.* Ermites et reclus. — *E. G. Ledos.* Les Croisades. — *G. Fontaine.* Pontigny abbaye cistercienne. — *J. Guiraud.* L'Inquisition médiévale. — *W. Monod.* Du protestantisme. — *J. Couturier.* Le « Book of Common Prayer » et l'Eglise anglicane. — *John Christopherson.* Jephthah. — *L. Ponnelle et L. Bordet.* St Philippe Neri et la Société romaine de son temps. — *A. Z. Aeścoly-Weintraub.* Le Hassidisme — *R. Hubert.* D'Holbach et ses amis. — *V. Bugiel.* Les grands poètes polonais. — *Michelis di Rienzi.* Les petites églises. — *G. Luce.* Léon Denis, l'apôtre du spiritisme. — *M. Clark.* Avant, pendant et au-delà la vie terrienne. — *P.-L. Couchoud.* Théophile ou l'étudiant des religions. — *Dr Price Mars.* Ainsi parla l'Oncle.

CHRONIQUE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BOUND

DEC 11 19[illegible]

UNIV. OF MICH.
LIBRARY

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03864 4715

Digitized by Google